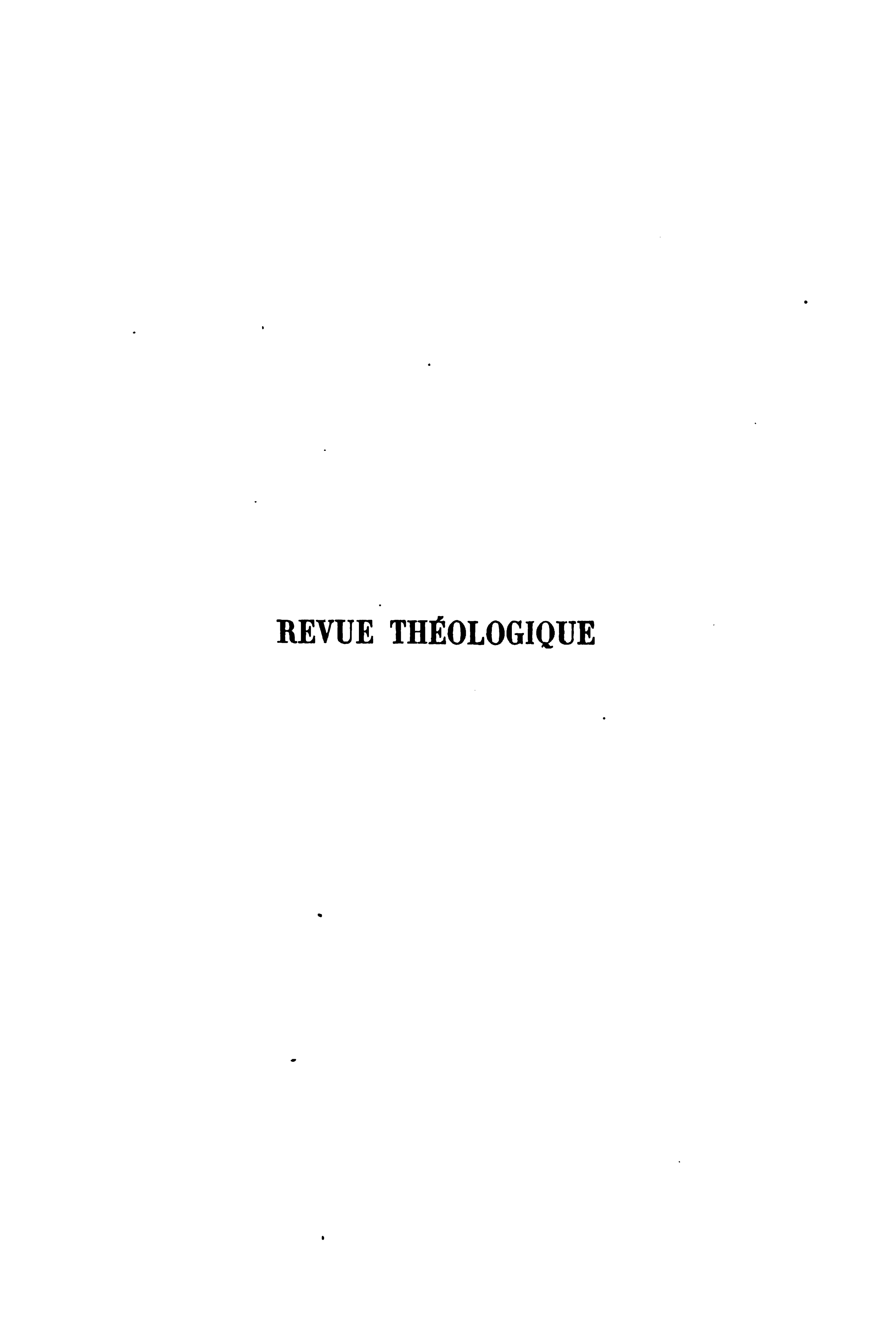




REVUE THÉOLOGIQUE

IMPRIMERIE ADMINISTRATIVE ET COMMERCIALE J. GRANIÉ
Montauban, boulevard de la Citadelle.

REVUE THÉOLOGIQUE

RECUEIL TRIMESTRIEL

PUBLIÉ SOUS LA DIRECTION DE

MM. BOIS, BRUSTON, J. MONOD ET WABNITZ

PROFESSEURS A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE MONTAUBAN

QUATRIÈME VOLUME

HUITIÈME ET NEUVIÈME ANNÉES

1882, 1883

MONTAUBAN

BUREAU DE LA REVUE THÉOLOGIQUE

1877

REVUE THÉOLOGIQUE

UNE NOUVELLE ÉDITION DU NOUVEAU TESTAMENT GREC

Le 17 mai de l'année dernière paraissait une œuvre dès longtemps attendue, la nouvelle traduction anglaise du Nouveau Testament, travail considérable accompli avec toutes les ressources de la critique moderne et par les soins consciencieux des hommes les plus éminents des églises anglaises et américaines. A la même époque paraissait un ouvrage plus modeste, dont la publication n'a pas fait éclat dans les journaux des deux continents, mais d'une grande valeur, néanmoins, pour toute l'Eglise. Depuis l'année 1853 deux savants de premier ordre, MM. Westcott et Hort, professeurs à Cambridge, étaient occupés à préparer une édition nouvelle du texte du Nouveau Testament. Après vingt-huit ans d'incessants labeurs ils communiquaient enfin au public le fruit de leurs veilles. L'ouvrage comprend deux volumes, l'un renfermant le texte du Nouveau Testament, révisé par ces deux savants, et deux appendices dont l'un expose brièvement leurs vues critiques, et dont l'autre renferme quelques données sur certaines leçons rejetées à la marge du texte. Le second volume, qui nous paraît de beaucoup le plus important, renferme l'exposé complet du système critique auquel ont abouti les longues investigations des deux auteurs et qui a présidé à la constitution de leur texte, et, comme appendice, une série de notes parfois très-développées sur les variantes les plus importantes du Nouveau Testament (1). Une édition américaine du premier de ces deux volumes a paru simultanément avec l'édition anglaise, par les soins de M. le docteur Philip Schaff (2), auquel les églises des deux continents doivent déjà un si grand nombre d'importants ouvrages.

(1) *The new Testament in the Original Greek*. Cambridge and London, Macmillan and Co, 1881.

(2) *The new Testament in the Original Greek*, American edition, with an Introduction by Philip Schaff; Harper and brothers, New-York, 1881.

En parcourant les notes critiques d'une édition du Nouveau Testament comme la huitième de Tischendorf (1869, Evangiles; 1872, Actes, Epîtres et Apocalypse), on est frappé dès le premier regard de la réapparition plus ou moins constante de certains *groupes* de documents, cités à l'appui des diverses variantes. Sans doute ces groupes sont loin d'être tout-à-fait fixes; un manuscrit qui fait ordinairement partie de l'un d'entre eux, passe parfois aux camps opposés. Il n'en est pas moins vrai que trois courants de textes assez distincts paraissent avoir existé dès le quatrième siècle, époque à laquelle remontent nos plus anciens manuscrits. En parlant ainsi, nous faisons naturellement abstraction de la portion du texte entièrement identique qui forme le fond commun de tous les documents. Ce fond est assez considérable pour que MM. Hort et Westcott estiment que la millième partie des mots du Nouveau Testament seule doive être soumise sérieusement à la discussion critique.

On nomme communément texte *alexandrin* celui qui est représenté par le groupe ℵ A B C *(Sinaïticus, Alexandrinus, Vaticanus, Cod. Ephrœmi); occidental ou gréco-latin,* celui que représente le groupe D F G, et *byzantin* celui que renferment les majuscules les plus récents (ceux des IX[e] et X[e] siècles), comme K L, pour les épîtres, et la grande masse des autres majuscules, pour les évangiles. C'est là sans doute une division inexacte, mais elle est commode pour la discussion critique. Les deux nouveaux éditeurs ont apporté un très-grand soin à déterminer plus précisément les classes entre lesquelles se répartit toute la multitude des documents critiques, manuscrits, versions et Pères de l'Eglise.

Le fait capital, selon eux, est le contraste que l'on constate entre le texte qu'ils appellent *syrien* (notre *byzantin,*) et les textes antérieurs à celui-là, à savoir, selon eux, l'*occidental*, l'*alexandrin* et un troisième qu'ils appellent *neutre*. Ils réunissent ces trois derniers sous le nom de textes *pré-syriens*.

Le texte syrien leur paraît être le résultat d'un travail de révision qui aurait été accompli dans quelque ville de Syrie, peut-être à Antioche, au IV[e] siècle. C'est ce texte qu'emploient

Chrysostome, Théodoret, etc. D'Antioche il a passé à Constantinople; de là il s'est imposé à toute l'église byzantine; et c'est ce texte qui se retrouve aujourd'hui dans tous les majuscules les plus récents, dans la plupart des minuscules, et enfin dans notre *texte reçu*. D'après nos deux auteurs ce texte n'est qu'une compilation très-libre des trois textes antérieurs. Ses leçons particulières n'ont pour elles l'autorité ni des versions, ni des Pères antérieurs au IV[e] siècle. Mais il a été habilement composé au moyen des textes précédents, de manière à offrir une lecture coulante, facile et aussi claire que possible. Tantôt ses auteurs ont *choisi* entre les trois textes antérieurs; souvent ils ont *amalgamé* deux leçons entre lesquelles il leur répugnait d'opter; bien souvent enfin ils ont *modifié* de leur propre chef le texte de leurs modèles. Il résulte de là que ce texte n'a absolument aucune autorité critique et que toute leçon qui lui est propre, est à rejeter purement et simplement. Et même, ajoutent nos auteurs, lorsqu'il s'accorde avec l'un des textes antérieurs, il n'apporte point dans la balance un poids nouveau en faveur de celui-ci. Voilà le texte byzantin bien et dûment évincé.

Des trois textes *pré-syriens* le plus répandu jusqu'à l'époque du concile de Nicée a certainement été l'*occidental*. Il y a ici un fait nouveau que nos éditeurs cherchent à faire pénétrer dans la science critique et qui, quoique peut-être exagéré par eux, y laissera sans doute une trace. On retrouve, en effet, ce texte occidental ou gréco-latin non pas seulement, comme cela est admis d'ordinaire, dans les manuscrits grecs renfermant une traduction latine (D F G Δ) et dans les anciennes versions latines groupées sous le nom d'*Itala*, mais encore chez des écrivains tels que Marcion, Justin, Irénée, Hippolyte, et même parfois chez Origène et Eusèbe. Ses leçons particulières témoignent souvent d'une liberté poussée jusqu'à la licence. A côté d'omissions graves on y trouve des additions considérables de récits dus à la tradition orale ou tirés de sources étrangères. C'est plutôt « une reproduction qu'une transcription. »

Originaire probablement d'Asie-Mineure, ce texte a passé d'un côté, à Rome et en Gaule, et, de l'autre, par la Palestine

et l'Egypte, dans l'Afrique septentrionale. L'altération qu'il a subie ne s'est produite que graduellement ; et précisément à cause du caractère *progressif* de cette corruption, il renferme encore, dans ses plus anciens documents, des leçons du plus haut prix et dans lesquelles s'est maintenu certainement le texte primitif.

Mais la diffusion énorme de ce texte eût grandement compromis la conservation du vrai texte apostolique si deux autres courants indépendants n'eussent existé à côté de lui. Et d'abord l'*alexandrin*, que nous retrouvons surtout dans les anciennes versions de l'église d'Egypte et chez les Pères de cette contrée, Clément, Origène, Denys, Didyme, Cyrille. Aucun manuscrit ne reproduit exclusivement ce texte ; mais le *Vaticanus* et, à un moindre degré, le *Sinaïcus* en sont fortement empreints. Il a vaillamment résisté à la popularité toujours croissante, durant les IIe et IIIe siècle, du texte occidental. S'il ne participe point à la licence de ce dernier, il doit évidemment cet avantage aux soins vigilants des savants d'Alexandrie. En échange il est suspect de purisme grammatical et littéraire. Comme le disent nos auteurs, l'habileté générale qui le distingue, fait qu'il présente souvent « l'apparence d'une décevante originalité. »

Reste le texte pré-syrien qui n'est ni alexandrin, ni occidental, et que nos auteurs appellent *neutre*. Il fait le fond principal du Vaticanus, lors même que l'on trouve parfois dans celui-ci un alliage occidental (moindre dans les épîtres de Paul que dans les évangiles.) Le Sinaïcus est aussi dans un grand nombre de cas un témoin de ce texte neutre, de même que les versions égyptiennes et Origène. C'est le plus conforme au texte primitif ; malheureusement il ne se trouve conservé pur dans aucun document. Mais, comme son témoin le plus ordinaire est le Vaticanus, et après lui le Sinaïcus (beaucoup plus affecté par les leçons spécialement occidentales et alexandrines), il résulte de là ce fait important : qu'un texte fondé sur le Vaticanus serait plus pur que tout texte fondé sur un autre manuscrit quelconque ; qu'une édition critique du Nouveau Testament doit consulter principalement ces deux manuscrits provenant

tous deux du IV[e] siècle, mais surtout le Vaticanus ; et qu'en général entre les trois textes pré-syriens, quand le *neutre* apparaît dans son opposition à l'occidental et à l'alexandrin, c'est lui qui mérite la préférence.

Selon nos auteurs, les manuscrits ℵ et B proviennent tous deux d'un ancêtre unique très rapproché de l'autographe apostolique et qui a été reproduit sur deux lignes distinctes, restées sans contact l'une avec l'autre, de sorte que là où ces deux manuscrits s'accordent, si leur leçon était altérée, il faudrait admettre qu'elle l'a été sur les deux lignes, d'une manière à la fois semblable et indépendante, ce qui est peu vraisemblable. Donc, là où ces deux manuscrits concordent, leur leçon a toujours pour elle le plus haut degré de probabilité.

Voici donc comment nos auteurs résument l'histoire du texte primitif. Nous trouvons dans le second siècle le texte occidental se répandant de plus en plus, mais sujet à une corruption croissante, tandis que le texte apostolique, conservé certainement encore en plusieurs contrées, trouve son principal refuge à Alexandrie. Là il subit aussi certaines modifications, et cela avant le milieu du III[e] siècle. Peu de temps après, dans le cours du IV[e] siècle, on fait en Syrie une tentative de remédier à cette confusion croissante en publiant un texte éclectique, combiné au moyen des trois textes antérieurs. Ce texte nouveau, accepté par les grands théologiens de l'école d'Antioche, supplante de plus en plus, à mesure que les temps avancent, les textes plus anciens, qui disparaissent graduellement. Admis à Constantinople, il finit par prévaloir, même en Occident, jusqu'au moment où la science remet enfin au jour les textes antérieurs. Telle est l'histoire présumée qui sert de base aux principes critiques de nos auteurs et à la constitution du texte qu'ils éditent, texte que M. Schaff envisage comme *le plus pur* de tous ceux qui ont été publiés jusqu'à maintenant.

Nous rendons pleine justice à la conscience et à l'érudition que nos deux auteurs ont apportées à l'accomplissement de leur tâche, mais nous sommes extrêmement éloignés de pouvoir donner un assentiment complet au jugement du savant améri-

cain. Ce que nous avons toujours le moins apprécié dans les incomparables travaux de Tischendorf, c'est le texte même qu'il a voulu établir. Dans l'état actuel de nos connaissances critiques, c'était là, me paraît-il, une entreprise prématurée et assez inutile au fond. Ce qui importe à l'exégète, ce n'est pas le jugement du savant qui lui fournit la connaissance des différentes leçons ; ce sont ces leçons elles-mêmes. Que prouve pour lui l'opinion du compilateur ? Ce qu'il lui demande uniquement, ce sont les moyens de se former la sienne. Mais avec la nouvelle édition nous nous trouvons sous ce rapport dans une situation bien plus désavantageuse encore qu'avec celle de Tischendorf. Les deux auteurs nous donnent le texte adopté *par eux*, mais sans les matériaux critiques (sauf dans des cas particulièrement importants), de sorte que, n'ayantsous les yeux que les rares variantes indiquées en marge et les annotations dans les appendices, le lecteur est le plus souvent remis au jugement des éditeurs. Cela peut suffire à la lecture laïque, nullement à l'étude théologique ; or les laïques usent plutôt d'une traduction. C'est là ce qui me fait douter un peu de l'utilité pratique du nouveau texte. Nos éditeurs doivent posséder par devers eux une quantité immense d'observations et de notes importantes, au moyen desquelles ils pourraient enrichir les matériaux que renferme la huitième édition de Tischendorf. Ne devraient-ils pas les communiquer au public ? On peut juger, par les quelques échantillons contenus dans le grand appendice du second volume, de tout ce qu'ils auraient à nous apprendre.

Mais puisque le lecteur se trouve en grande partie livré, dans l'usage de ce texte, au jugement des deux auteurs, il importe d'autant plus de savoir si ce jugement est fondé sur des principes solides et suffisamment pondérés. Nous ne prétendons en aucune façon pouvoir lutter de science avec MM. les éditeurs. Leur érudition est hors ligne. A côté d'une telle science, la nôtre nous paraît nulle. Nous ne possédons qu'un peu de pratique de l'exégèse. Mais nous devons avouer que l'expérience nous a conduit à des résultats très différents de ceux auxquels nos deux auteurs sont arrivés. Pour eux les évidences *externes*,

fondées sur l'autorité des documents, sont la base de toute vraie critique. D'après notre expérience, le choix entre les leçons diverses ne saurait reposer sur une base aussi mobile et aussi souvent démontrée trompeuse. Entre les variantes offertes par les documents, c'est — la pratique nous en a convaincu — l'évidence *interne*, en d'autres termes, le tact exégétique, qui seul doit prononcer souverainement.

Prenons un exemple : I Cor. IX, 10. Saint-Paul applique à la relation de l'Eglise avec ses prédicateurs le précepte du Deutéronome : « Tu n'emmuselleras point le bœuf qui foule le blé. » Il veut dire par là, qu'après avoir péniblement fondé une église, le prédicateur est en droit de jouir, même matériellement, du fruit de ses peines. Pas plus que le fidèle serviteur de l'homme, il ne doit être frustré de la participation aux fruits de son travail. Dans l'Ecriture le moment du labour est celui du rude labeur ; le temps de moissonner et de fouler est au contraire l'heureux instant de la possession et de la joie. Le serviteur de Dieu, après avoir été à la peine, doit avoir sa part aussi de la fête de la moisson.

Voilà la pensée apostolique ; elle se légitime par sa vérité intrinsèque. Or que font dire ici à l'apôtre les deux autorités ℵ et B ? Voici leur leçon : « Cela a été écrit pour nous, parce que celui qui laboure doit labourer avec espérance et celui qui foule, [fouler] avec l'espérance de participer. » L'erreur de ce texte est manifeste. La notion d'*espérance* ne doit s'appliquer qu'à l'acte du labour, et nullement au moment de fouler qui est au contraire l'époque de la jouissance réelle du salaire attendu. Cette leçon fait du second de ces actes un nouveau travail parallèle au premier et qui doit être accompli, comme celui-ci, dans l'espérance de la récompense future. Elle rend ainsi la pensée de l'apôtre totalement inintelligible. La leçon du Texte reçu vaut certainement mieux, « Celui qui laboure doit labourer avec espérance et celui qui foule, participer à son espérance *en espérance*. » Sans les deux derniers mots soulignés, qui ont malheureusement été empruntés au texte de ℵ B, elle offrirait un sens clair et juste, celui que nous venons d'indiquer comme

le seul moralement possible. Et ce sens se trouve enfin parfaitement rendu par la leçon gréco-latine : « parce que celui qui laboure doit labourer avec espérance, et celui qui foule participer à son espérance, » (jouir, avec le propriétaire, de la moisson espérée). Voilà précisément pourquoi il ne faut pas l'emmuseler à ce moment-là, car ce serait le frustrer de la jouissance dont l'espérance l'a soutenu au moment du dur labeur (le labour.)

Voici donc l'histoire très instructive de ce texte : Le texte alexandrin a faussé le texte primitif en faisant des deux actes de labourer et de fouler deux exemples coordonnés de la même vérité. Le texte byzantin par un respect trop scrupuleux pour l'alexandrin, a gâté sa propre leçon, qui était bonne, en ajoutant à la fin deux mots appartenant au premier. Le texte occidental a seul conservé la vraie leçon. Et nos éditeurs, sous l'empire de leur système préconçu ont justement adopté la leçon qui voile le mieux la pensée de l'apôtre. Que d'exemples analogues ne pourrais-je pas citer ! A chaque instant ne voit-on pas le consciencieux Meyer forcé d'abandonner la leçon des manuscrits ℵ et B, lors même que dans les versets précédents il vient encore de s'y livrer comme à l'autorité par l'excellence ! Que l'on compare les variantes suivantes qui se lisent dans ces deux manuscrits, soit seuls, soit réunis à d'autres, et l'on comprendra combien l'exgèse aurait tort de se livrer pieds et poings liés à une autorité externe quelconque : le conjonctif *ayons*, au lieu de l'indicatif *nous avons* Rom. v, 1 ; l'omission du complément : *de la justice*, après le mot *loi* (la seconde fois), Rom. ix, 31 ; l'addition du second complément : *de la pureté*, ajouté au premier : *de la simplicité*, 2 Cor., xi, 3 ; la leçon *si* (*εἰ*), au lieu de *quoique* (*εἰ καί*) 2 Cor., xii, 15. M. Hort a défendu avec une science et une sagacité remarquables la leçon de ses deux manuscrits privilégiés, Jean, i, 18 : « *le Dieu fils unique* qui est dans le sein du Père. » Il est aisé cependant, nous semble-t-il, de discerner la saveur plus dogmatique qu'apostolique de cette expression. La leçon de ℵ B soutenus par D F G, Gal. iii, 11 : « lorsqu'*il fut venu,* » au lieu de « lorsqu'*ils furent venus,* » que lisent les autorités du Texte reçu, est abandonnée par

MM. Hort et Westcott eux-mêmes, aussi bien que par Tischendorf. Nous ne contestons ni l'importance des leçons du Sinaïticus, ni la supériorité générale du texte du Vaticanus, mais, si notre jugement et notre souvenir ne nous trompent, les cas où la leçon de א et B *seuls* peut être admise, sont plus rares que ceux où elle doit être écartée, et en tous cas nous demandons que l'on ne veuille pas assommer le tact exégétique à coups de documents.

M. Schürer, dans son *Literaturblatt*, racontait dernièrement une expérience qu'il a faite avec les trois textes récents de Tischendorf, de Westcott et Hort et de Weiss, à l'égard des variantes des cinq premiers chapitres de l'Epître aux Romains. Dans six cas Westcott et Hort vont avec Weiss contre Tischendorf, dans douze avec Tischendorf contre Weiss, et c'est après tout au texte de Weiss que Schürer est disposé, quant à lui, à donner la préférence. Or ce qui détermine la différence du texte de Weiss avec les deux autres, c'est précisément que son auteur donne plus d'importance que ceux-ci aux critères *internes*, et en particulier ne craint point de rejeter les leçons de א et B. Nous souhaiterions que les nouveaux éditeurs pussent se convaincre que la critique n'a pas moins de services à recevoir de l'exégèse qu'elle n'en a à lui rendre.

Il est un point surtout, qui appartient au fondement même de l'édifice élevé par nos deux auteurs et qui nous paraît fort peu solide. C'est la théorie qu'ils ont émise sur l'origine du texte *byzantin* (ou syrien). Est-il réellement admissible que ce texte, qui a été adopté par des hommes tels que Chrysostome-Théodore de Mopsueste et Théodoret, ne soit qu'un amalgame, arbitrairement composé, de trois textes préexistants? Comment les savants les plus illustres de la fameuse école *exégétique* d'Antioche se seraient-ils livrés en aveugles, dans une question de cette importance, à un travail qui avait, dans le passé, si peu de garanties, et qui aurait été accompli en quelque sorte sous leurs yeux? Il y a plus : Eusèbe lui-même, le disciple d'Origène, à qui le texte alexandrin et le texte occidental étaient familiers — nos deux savants le constatent — est invité par l'em-

pereur Constantin dans une circonstance importante à faire confectionner cinquante exemplaires de luxe, qui doivent servir au culte public. C'est pour les églises de Constantinople, la nouvelle capitale chrétienne de l'Empire. Que fait-il? Il ne nous donne pas d'explications sur la manière dont il a procédé pour constituer le texte de cette édition importante. Mais les faits répondent.. Il est certain que le texte de ces cinquante manuscrits est devenu le texte officiel de l'Eglise byzantine; or c'est celui-ci qui est précisément notre *Texte reçu*. Ce Texte reçu est donc en réalité celui qu'Eusèbe doit avoir fait copier; et ce texte aurait été le texte syrien fabriqué, selon nos auteurs, au temps même d'Eusèbe, sans la moindre base dans les textes antérieurs et par les procédés les plus arbitraires! Voilà ce qu'aurait fait Eusèbe, le disciple du savant Origène. Il aurait abandonné tous les textes connus jusqu'à ce moment et employés par ses maîtres et par lui-même, pour accepter une œuvre résultant de l'amalgame le plus artificiel! Une telle histoire est-elle vraisemblable? Peut-elle bien servir de base à un système destiné à braver toutes les évidences internes?

Pour nous, nous pensons que le texte de l'autographe apostolique doit se trouver à la base des trois formes alexandrine, occidentale et byzantine; que ce texte primitif a subi tout naturellement, dès le début, diverses modifications accidentelles; qu'il a revêtu, dans la savante Alexandrie, l'empreinte du purisme grammatical des écoles de cette capitale; qu'il a été altéré en Occident, par la réaction de plus en plus accentuée de la traduction latine sur l'original grec; Justin, Marcion, Irénée, vivant en Occident, ont pu déjà avoir en main le texte sous cette forme; enfin que ce même texte apostolique a reçu dans les églises d'Asie mineure et de Syrie une troisième forme qui s'est transmise plus tard à l'Occident dans les nombreux documents du texte byzantin. Nous nous expliquons ainsi tout naturellement la conformité fréquente du texte de l'ancienne traduction syriaque (la *Peschito*) avec le texte byzantin. Pour rendre compte de cette conformité, fort embarrassante dans l'hypothèse de l'origine tardive du texte syrien, MM. Westcott et

Hort sont obligés d'admettre une révision totale de la traduction officielle syriaque, au IV[e] siècle, immédiatement après la fabrication du texte syrien et d'après ce texte ; ce qui ôte ainsi toute valeur aux leçons de la Peschito elle-même. C'est un moyen hardi de faire disparaître l'ancêtre le plus vénérable du texte byzantin. Nos deux auteurs trouvent le point d'appui de leur hypothèse dans les fragments d'une autre traduction syriaque des évangiles, publiés par Cureton, qui doit être de la plus haute antiquité et dont le texte marche ordinairement avec les textes pré-syriens, avec le texte alexandrin en particulier (dans le sens large que nous donnons à ce nom). Ce fait prouve certainement l'antiquité de ce texte et sa précoce propagation d'Égypte en Syrie. Mais résulte-t-il de là que la Peschito ne soit qu'une révision tardive de cette version plus ancienne ? Ne peut-elle pas avoir été composée dès le second siècle sur un texte différent de l'alexandrin ? L'ancienne traduction latine antérieure à la Vulgate ne se présente-t-elle pas aussi sous des formes assez différentes ? L'auteur de ces lignes ne peut que poser ces questions. Il se sent trop ignorant pour les résoudre, et il se laissera volontiers instruire par ceux auxquels il se permet de présenter ses objections.

Mais je me permets de dire que la pratique de l'exégèse m'a convaincu de la valeur sérieuse des leçons byzantines. Elles ont, me paraît-il, le même droit à être entendues et pesées que celles des deux autres familles, et bien souvent la vérité est de leur côté. Nous l'avons dit : Meyer lui-même, malgré sa prévention ordinaire pour les manuscrits alexandrins, se voit parfois forcé d'accorder la préférence à la leçon byzantine ; et Tischendorf, dans quelques lignes publiées peu avant la découverte du Sinaïticus, se déclarait prêt à donner aux leçons byzantines une plus grande place dans l'édition nouvelle qu'il préparait. Plus tard, sans doute, il a été ramené à sa première voie par la découverte du joyau qui l'a ébloui. Mais ce fait même ne prouve-t-il pas combien est peu solide le principe de l'évidence externe, dont les résultats peuvent changer d'un jour à l'autre par la découverte d'un seul document ? On nous reproche ce qu'il y a de

subjectif, d'arbitraire dans l'appréciation des critères internes. Mais n'avons-nous pas le droit de répondre par ce qu'il y a d'accidentel dans le fait du caractère et de la trouvaille d'un ancien document?

Nous confessons, en terminant, n'avoir pu nous faire une idée claire de ce que nos auteurs appellent le texte *neutre*, qu'ils placent à côté de l'alexandrin et de l'occidental, comme troisième texte antérieur au syrien, et qui n'aurait au fond de représentant parmi les Pères, si nous comprenons bien, que le plus jeune des deux Cyrille.

MM. Westcott et Hort s'appuient surtout sur certaines leçons *mêlées*, dans le texte byzantin, pour prouver son origine postérieure. Nous ne nions point le fait; mais de pareils mélanges de leçons se retrouvent même dans le texte du Sinaïticus, dans le passage « Jean XIII, 25, » par exemple, et même dans celui du Vaticanus, comme 2 Cor. XI, 3, où le Sinaïticus partage l'erreur de son confrère, Ces amalgames ont donc commencé de très bonne heure, et non pas seulement au IVe siècle.

Nous maintenons ce principe qu'une judicieuse exégèse peut seule avoir la main assez souple et assez sagace pour choisir, entre les différentes leçons présentées par les documents, celle qui reproduit le mieux la pensée apostolique; et que tout procédé mécanique, inventé pour déterminer ce choix, est trop grossier pour une tâche aussi délicate. Comme l'a dit Hagenbach, il faudra toujours joindre dans ce travail l'*ingenium* à la *doctrina*, le tact à l'érudition. Et plus l'interprète aura réussi à s'élever à une intuition spirituelle qui se confond avec la pensée de l'apôtre dont il explique l'écrit, plus il aura le divin privilège de discerner parmi les leçons offertes celle qui provient de l'auteur, fût-elle même la moins appuyée. L'esprit reste le maître de la lettre qu'il a créée.

F. GODET.

LE DOCUMENT ÉLOHISTE

ET

SON ANTIQUITÉ

On sait que le Pentateuque et le livre de Josué ont été formés par la réunion et la combinaison de divers écrits, racontant, à des points de vue divers, l'histoire antique du peuple d'Israël. Sur ce point, nous sommes pleinement d'accord avec M. Reuss. Depuis les recherches d'Astruc, continuées et complétées par divers critiques allemands à la fin du siècle dernier et de notre temps (Eichhorn, Ilgen, de Wette, Hupfeld, Ewald, Knobel, Nœldeke, etc.), il est incontestable que le Pentateuque se compose de plusieurs documents, dont l'un emploie exclusivement le nom d'*Elohim* pour dire *Dieu*, jusqu'à ce que Dieu se révèle à Moïse sous le nom de *Jéhovah* (Exod. VI, 2 *ss*.), tandis que le nom de Jéhovah se trouve fréquemment, dans les autres portions du Pentateuque, avant l'histoire de Moïse et dès le début de l'histoire du monde. Ce document ne se distingue pas seulement par cette particularité, mais aussi par son style, par un certain nombre d'expressions qui lui sont propres, par ses idées et ses préoccupations, etc. Sur tout cela, les critiques sont maintenant à peu près unanimes et ne diffèrent que sur quelques détails. Tous, ils s'accordent à reconnaître que ce document, qu'on a d'abord nommé *élohiste*, à cause de l'emploi exclusif du mot *Elohim* jusqu'à la vocation de Moïse, ou l'*écrit*

fondamental (Grundschrift) parce qu'on jugeait qu'il formait, pour ainsi dire, la base du Pentateuque, ou *le livre des origines* (Ewald), à cause des nombreuses généalogies qu'il renferme, mais qui est maintenant plus généralement appelé l'*écrit sacerdotal* à cause de la place prépondérante qu'il accorde à tout ce qui concerne les sacrifices, les prêtres, le sanctuaire et en général les choses sacrées, — s'étend depuis le commencement de la Genèse jusqu'à la fin du livre de Josué, qu'il raconte les alliances successives de Dieu avec Noé, avec Abraham et avec Moïse et conduit l'histoire des Israélites jusqu'à leur établissement dans le pays de Canaan, sous la conduite de Josué et d'Eléazar, fils d'Aharon.

Mais si l'on est d'accord, en général, sur le contenu et le caractère de l'écrit élohiste ou sacerdotal, il s'en faut de beaucoup qu'on le soit aussi sur son antiquité. Les uns, — et c'était l'opinion générale jusqu'à ces dernières années, — croient qu'il date des premiers temps de la royauté israélite, du règne de David, de Salomon ou peut-être, tout au plus, de Roboam; les autres pensent, au contraire, avec Graf, Kuenen, Wellhausen, Kayser, M. Reuss, etc., qu'il n'existait pas avant l'exil. M. Reuss va même jusqu'à l'attribuer à Esdras, ce qui n'est pas admissible un seul instant pour qui a comparé une page du livre d'Esdras avec l'écrit sacerdotal. Mais, sans aller jusque-là, un grand nombre de critiques admettent aujourd'hui l'origine récente de ce document et soutiennent qu'il est postérieur à l'écrit jéhoviste et au Deutéronome. Cette opinion a été adoptée, en France, par M. Maurice Vernes, qui l'a exposée fréquemment dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses* et dans la *Revue de l'histoire des religions*, et même par M. F. Lenormant, dans ses *Origines de l'histoire*. Est-elle fondée? Telle est la question que nous voulons examiner ici.

Mais avant d'en aborder la discussion, il est nécessaire de résumer, au moins brièvement, le document élohiste. D'autant plus que notre détermination des parties dont il se compose et notre conception de son agencement intérieur diffèrent sur quelques points de celles de nos devanciers.

I

Résumé de l'écrit sacerdotal

Cet écrit se composait, à mon avis, d'une introduction racontant les origines des cieux et de la terre, de douze *généalogies* (thôlédôth), renfermant l'histoire de l'humanité depuis Adam jusqu'à la sortie d'Egypte et suivies du récit de la sortie d'Egypte, du séjour des Israélites dans le désert et de la conquête du pays de Canaan.

L'introduction, qui raconte l'œuvre des six jours et le repos du septième, s'est conservée intégralement (Gen. I-II, 4ᵃ) (1). Elle porte, comme les morceaux suivants, le nom de *thôledôth*. Mais comme ce mot est à la fin (II, 4ᵃ), tandis que partout ailleurs il est au début, et comme le titre du morceau suivant : « *Voici le livre des générations d'Adam* » (V, I), tandis qu'on lit partout ailleurs : Voici les générations de Noé, — des enfants de Noé, de Sem, etc., montre clairement le commencement de quelque chose de nouveau, nous pensons que l'auteur a considéré son récit de la création comme une sorte d'introduction à son ouvrage, et non comme la première de ses *thôlédôth*. D'autant plus que les *thôledôth* des cieux et de la terre ne peuvent guère être placées dans la même catégorie que celles de l'humanité. Mais ce qui nous paraît décisif en faveur de cette opinion, c'est que, indépendamment du récit de la création, le livre que nous résumons devait renfermer primitivement douze *thôlédôth*, comme nous essayerons de le montrer tout à l'heure. Ce chiffre serait porté à 13 par l'adjonction des *thôledôth* des cieux et de la terre. Il est plus vraisemblable, plus conforme aux procédés de l'historiographie antique et de

(1) Nous désignons par *a* la première moitié du verset, celle qui va jusqu'à l'*athnakh*, par *b* la seconde, par α et β les deux portions de la première moitié, par γ et δ les deux portions de la seconde.

notre auteur lui-même (cf. les dix patriarches avant et après le déluge, les douze tribus, etc.) de fixer à *douze* les listes généalogiques de l'humanité primitive jusqu'à l'époque de Moïse que de statuer treize *thôlédôth* en y joignant le récit de la création.

A la suite de cette introduction venaient donc, dans le texte primitif du document que nous essayons de reconstituer, douze morceaux d'inégale longueur, annoncés par la formule : *Voici les générations de...*, excepté le premier, dont la formule est légèrement différente.

Cette première *thôlédôth* humaine, si l'on peut s'exprimer ainsi, contient la liste des *descendants d'Adam* jusqu'à Noé. Elle s'est conservée aussi intégralement (chap. v) et n'a subi qu'une légère addition au verset 29 : l'étymologie du nom de Noé.

La deuxième (les *thôlédôth de Noé)* renferme un récit du déluge, qu'on a pu dégager à peu près en entier du récit parallèle de l'auteur jéhoviste, avec lequel il a été mélangé par le rédacteur du Pentateuque. Il se compose des fragments suivants : vi, 9-22, vii, 6-9 (1), 11, 13-16ª, 18-21, 24, viii, 1 et 2ª, 3ᵇ-5, 13ª, 14-19, ix, 1-17, 28 et 29.

La troisième renferme la liste des *descendants des fils de Noé*. Elle se compose des versets 1-7, 20, 22 et 23, 31 et 32 du chapitre x. Le reste de ce chapitre provient d'une autre source, comme l'indiquent l'emploi fréquent du *kal*, *yâlad* pour dire *engendrer*, tandis que l'auteur sacerdotal emploie toujours le *hiphil*, le nom de *Jéhovah* (v. 9) et diverses autres particularités qu'il serait trop long d'expliquer ici en détail. On peut douter seulement que la liste élohiste nous ait été conservée en entier. Non seulement il manque au verset 5 les mots : *Tels sont les enfants de Japhet* (Cf. v. 20 et 31) ; mais il se peut, il est même probable que l'auteur sacerdotal donnait sur les peuples égyptiens et cananéens des détails qui ont été remplacés par ceux de l'autre source, qui étaient sans doute plus complets.

(1) Excepté les mots du verset 8 qui parlent de la distinction des animaux purs et impurs, — distinction inconnue à cet auteur jusqu'à l'époque de Moïse, — et le second שנים (deux) au verset 9 (et 15).

La quatrième contient la liste des *descendants de Sem*, par Arphaxad, jusqu'à Tareh, père d'Abraham (xi, 10-26).

La cinquième énumère les *fils de Tareh :* Abram, Nakhor et Haran, père de Lot, et raconte son départ d'Our en Kaldée pour la ville de Harran (v. 27-32). — Ces deux dernières *thôlédôth* se sont probablement conservées en entier.

Il n'en est pas de même des deux suivantes, dont l'une a disparu complètement (celle de Nakhor) et dont l'autre (celle d'Abraham) a été gravement mutilée.

Qu'avant de passer à l'histoire d'Abraham, l'auteur ait dû donner une liste des descendants de son frère Nakhor, c'est ce qui résulte 1° du fait qu'il donne plus loin celles des descendants d'Ismaël et d'Esaü, avant de passer à l'histoire d'Isaac et de Jacob, et 2° du fait qu'il raconte le mariage d'Isaac avec « Rébecca, fille de Bethouël l'araméen, de Paddan-Aram, sœur de Laban, l'araméen » (Gen. xxv, 20). Pour pouvoir s'exprimer ainsi, il fallait qu'il eût dit précédemment que Bethouël était fils de Nakhor, ou plutôt, selon sa manière constante de parler, que Nakhor avait engendré Bethouël, et que l'un ou l'autre s'était transporté de la ville d'Our de Kaldée, où il avait laissé Nakhor (xi, 31), en Paddan-Aram, où nous trouvons un peu plus tard cette famille. Sans cela, Bethouël aurait été pour les lecteurs de son ouvrage un inconnu, un étranger, un araméen quelconque ; on n'aurait pas vu le lien intime qui rattachait sa famille à celle d'Abraham. Or, il n'est pas admissible que l'auteur ait cru, ni qu'il ait voulu laisser croire, que Bethouël, Rébecca, Laban, étaient des étrangers pour Isaac avant son mariage.

Il est vrai que plusieurs auteurs, reconnaissant la justesse de cette observation, attribuent à l'élohiste la liste des descendants de Nakhor contenue au chap. xxii (v. 20-24); mais cette liste ne peut provenir de lui à cause du kal *yâlad* (v. 23) et surtout à cause des divergences qui existent entre cette généalogie et celle du chap. x, relativement à l'origine de Outs et d'Aram. Le même auteur ne peut guère avoir représenté Aram comme fils de Sem et père de Outs (x, 22 *s.*), puis Outs comme fils aîné de

Nakhor et Aram comme petit-fils de ce même Nakhor (XXII, 21).

Il faut donc supposer qu'après les *thôledôth* de Thareh venaient celles de Nakhor, donnant le nom de ses fils, peut-être aussi de ses petits-fils, et disant qu'il était venu s'établir, lui ou son fils Bethouël, en Paddan-Aram. Cette liste généalogique, la sixième à partir d'Adam, a été omise par le rédacteur, probablement parce qu'elle était moins complète que celle du jéhoviste (XXII, 20-24), et peut-être aussi parce qu'elle ne s'accordait pas avec celle-ci.

Une bonne partie de la suivante (la septième à partir d'Adam, *celle d'Abraham)* a disparu avec le titre et a été remplacée par le récit plus étendu du jéhoviste. Il en reste les fragments suivants : XII, 4[b] et 5, XIII, 6, 11[b] et 12 (excepté le dernier membre de phrase), 18β, XVI, 1[a] (?), 3, 15 et 16, XVII (au verset 1 le texte primitif de l'élohiste portait certainement *Elôhîm* au lieu de *Jéhovah)*, XIX, 29, XXI, 1[b]-5, XXIII, XXV, 1-11[a] (excepté une addition au verset 3, indiquée par le kal *yâlad*, et peut-être quelques légères modifications).

La huitième énumère les douze princes qui, d'après XVII, 20, devaient sortir *d'Ismaël* (XXV, 12-17). Elle s'est conservée intégralement.

Mais la neuvième, celle *d'Isaac,* est encore plus difficile à reconstituer que celle d'Abraham. Voici les fragments qu'on en retrouve, dispersés au milieu du récit jéhoviste : XXV, 19 et 20, 26[b], XXVI, 34 et 35, XXVII, 46, XXVIII, 1-9, XXXI, 17 et 18, XXXV, 9-15, 22[b]-29, XXXVI, 2α, 6-8[a], XXXVII, 1. Ces deux derniers textes semblent au premier abord faire partie des *thôledôth* d'Esaü, qui, dans le texte actuel, embrassent le chapitre XXXVI tout entier. Mais, comme nous avons de bonnes raisons de croire que, dans l'écrit élohiste, elles ne commençaient qu'au verset 9, il en résulte que les versets 6-8[a], incontestablement élohistes, faisaient encore partie des *thôledôth* d'Isaac ; et nous pensons que le premier verset du chapitre suivant en formait primitivement la conclusion. Comparez XIII, 6, 11[b] et 12.

C'est sur la dixième des *thôlédôth*, celle *d'Esaü,* que notre opinion diffère le plus de celles de nos devanciers. Tandis que

Dillmann attribue le chapitre xxxvi tout entier à l'élohiste, Hupfeld, Kayser ne lui attribuent que les huit premiers versets; M. Reuss lui attribue aussi les six versets suivants, Ces diverses opinions ne me paraissent pas plus admissibles les unes que les autres. Mais ce qui est vraiment incompréhensible, à mes yeux, c'est qu'on ait jamais pu attribuer à l'élohiste les cinq premiers versets. Comment! cet auteur vient de raconter qu'Esaü avait pris deux femmes hettiennes, Judith et Bâsemath (xxvi, 34 *s.*), puis *une fille d'Ismaël* nommée *Mahalath* (xxviii, 1-9); et il nous dirait maintenant, dans les *thôledôth* d'Esaü, que les trois femmes d'Esaü étaient Ada, Oholibâmâh et *Bâsemath, fille d'Ismaël*, — de sorte que le seul nom identique de ces deux séries désigne une personne différente!... Comment n'a-t-on pas vu que ces deux notices ne pouvaient provenir de la même source?... Or, comme les deux passages précédents sont certainement élohistes, il en résulte que celui-ci ne l'est pas. C'est pour cela que nous avons fait rentrer les versets suivants (6-8ª) dans les *thôledôth* d'Isaac. Les *thôledôth* d'Esaü ne commencent en réalité qu'au verset 9, où nous trouvons en effet de nouveau la formule ordinaire : « *Voici les thôledôth* d'Esaü. » Une telle répétition ne peut être attribuée à l'élohiste; elle provient du rédacteur, qui, voulant insérer en cet endroit une autre notice sur les femmes d'Esaü, qu'il avait tirée d'ailleurs, a jugé bon de la faire précéder de la formule familière à l'élohiste, afin de la rattacher ainsi d'autant plus intimement aux *thôledôth* élohistes d'Esaü. — Que l'ouvrage sacerdotal, en effet, contînt les *thôledôth* d'Esaü, c'est ce dont il est impossible de douter. Elles forment, au même titre que celles d'Ismaël, un élément intégrant de cette histoire. Au reste, la fin du chapitre porte des marques évidentes du style élohiste, surtout dans les quatre derniers versets. Seulement, il me paraît incontestable, après ce que nous venons de dire sur l'origine des cinq premiers versets, que les noms des femmes d'Esaü, Ada, Bâsemath et Oholibâmâh, ne pouvaient pas en faire partie, mais qu'ils y ont été ajoutés par le rédacteur, précisément pour faire concorder les *thôledôth*

élohistes d'Esaü avec la notice des versets 2-5, qu'il avait empruntée à une autre source. En conséquence, cette portion de l'écrit sacerdotal me paraît devoir se reconstituer ainsi :

« Et voici les générations d'Esaü, père d'Edom, dans la montagne de Séir. Voici les noms des fils d'Esaü : Eliphaz [et] Reouël. Et les fils d'Eliphaz furent Téman, Omar, Tsepho et Gahtam et Kenaz [et Coreh (cf. v. 16)]. Ce sont là les fils [d'Eliphaz]. Et voici les fils de Reouël : Nahath et Zèrah, Shamma et Mizza. Ce sont là les fils de [Reouël]. »

Dans la seconde partie de cette liste, celle des chefs des enfants d'Esaü (v. 15-19), il faut retrancher seulement, en vertu du même principe, les mots suivants : « Le chef Amalek ; » « ce sont là les fils d'Ada » (v. 16) ; « ce sont là les fils de Bâsemath, femme d'Esaü » (v. 17), le verset 18 tout entier, qui n'est, comme le verset 14, que la répétition d'une portion des versets 2 et 5, et enfin, au verset 19, les mots « c'est Edom, » ajoutés ici, comme aux versets 1 et 8, par le rédacteur, d'après le récit jéhoviste (xxv, 30). — Dégagée de ces additions, empruntées pour la plupart aux versets 2-5, la liste des fils et des chefs d'Esaü a tout à fait le caractère des autres listes du même genre provenant du document élohiste. — Les trois listes suivantes : celle des chefs des Horites, celle des rois d'Edom et une seconde liste des chefs d'Esaü, différente de la première, appartenaient certainement aussi au même document et n'ont subi aucune modification importante. L'origine élohiste de la première et surtout de la dernière n'est pas sérieusement contestable. Outre la ressemblance du style, remarquez aussi que la dernière liste se termine par les mêmes mots qui ouvrent les *thôledôth* d'Esaü, au verset 9 : « Esaü, père d'Edom. » — Mais si la première liste (v. 9-19), celle des fils et des chefs d'Esaü (sous sa forme primitive), et la dernière sont élohistes, il en résulte nécessairement que l'avant-dernière, celle des rois d'Edom, l'est aussi ; car la dernière, contenant une liste des chefs d'Esaü différente de la première, aurait été incompréhensible si elle n'avait pas été précédée de la liste des rois, tandis que l'on comprend facilement que les chefs antérieurs et les

chefs postérieurs à la royauté aient eu des résidences en partie différentes.

Nous concluons que les *thôledôth* d'Esaü se composaient de quatre listes, dont la première est double (cf. v. 19), et qui nous conduisent jusqu'après la ruine de la monarchie édomite, qui fut, comme on sait, renversée par David. Nous verrons plus tard la conséquence importante qui en résulte relativement à l'époque de la composition de l'écrit sacerdotal.

Après les *thôledôth* d'Esaü viennent naturellement celles *de Jacob*, comme après celles d'Ismaël, celles d'Isaac. Cette onzième *généalogie* nous est parvenue, comme celles d'Abraham et d'Isaac, sous une forme fort incomplète, et elle est peut-être plus difficile encore à reconstituer. Elle devait débuter, à mon avis, par le récit de la vente de Joseph et de son arrivée en Egypte. Mais ce récit a été si complètement fondu avec celui des autres sources qu'il est impossible de l'en distinguer. Je crois seulement que la mention de l'âge de Joseph (xxxvii, 2), celle d'Hébron et de Sikem (v. 14) et celle de Dothan (v. 17) ne peuvent guère provenir que de l'élohiste. (Pour le verset 2 comparez Nomb. xiii, 32; xiv, 36 et 37, passages élohistes où se retrouve le mot DiBbâH, *mauvais propos)*. Lui seul, me semble-t-il, peut avoir placé la scène de cet évènement près de Sikem, comme aussi il nous montre seul les patriarches établis à Hébron. Les deux autres auteurs, le jéhoviste et le second élohiste, n'auraient pas ramené les fils de Jacob dans le voisinage de Sikem, si tôt après le massacre des Sikémites raconté par eux peu auparavant (xxxiv-xxxv, 8), et à la suite duquel la famille de Jacob avait dû s'enfuir en toute hâte (1). — Nous ne retrouvons le récit élohiste qu'au moment où Jacob part pour l'Egypte (xlvi, 6 et 7). La liste des descendants de Jacob qui

(1) Malgré quelques analogies de style avec l'élohiste, je ne pense pas qu'aucune portion de ce récit puisse être attribuée à celui-ci, comme le veulent Knobel, Ewald, Delitzsch et Dillmann. La comparaison de xxviii, 10-22, xxxiii, 18-20 et xxxv, 1-8, qui fait allusion à xxviii, 10-22, montre que ces textes, et par conséquent aussi la portion du chap. xxxiv qui ne provient pas du jéhoviste, sont du même auteur, c'est-à-dire du second élohiste.

allèrent en Egypte (v. 8-27) provient aussi essentiellement de l'élohiste, mais elle me paraît avoir subi quelques additions. Sans entrer ici dans des détails qui nous retiendraient trop longtemps, vu l'importance secondaire de la question, je dirai seulement qu'à mon avis, dans le texte élohiste primitif, Joseph et ses fils n'étaient pas mentionnés au verset 20, mais seulement, s'ils l'étaient (ce dont on peut douter), au verset 27 ; car on ne peut expliquer autrement le chiffre de 66, donné, au verset 26, comme la somme totale des enfants et petits-enfants de Jacob :

32 pour les descendants de Léa (1),
16 pour ceux de Zilpa,
11 pour la famille de *Benjamin* (Benjamin et ses 10 fils),
et 7 pour les descendants de Bilha, font bien en tout
66

Si l'on y ajoute Joseph et ses deux fils et Jacob lui-même, on obtient le chiffre de 70, donné en terminant (v. 27). — Le rédacteur a dû combiner deux sources, dont l'une évaluait à 66 les descendants de Jacob venus avec lui en Egypte, et dont l'autre évaluait à 70 la famille entière de Jacob. C'est la première de ces deux sources qui nous paraît élohiste. Il en résulte qu'elle ne devait pas plus mentionner les femmes de Jacob, que la généalogie précédente ne mentionnait primitivement les femmes d'Esaü, et que pour en reconstituer le texte primitif, il faut en retrancher le verset 15, excepté les mots « et Dina sa fille, » les versets 18-20, 22, 25 et probablement aussi 27.

On est d'accord essentiellement sur les autres fragments des *thôledôth* de Jacob. Ce sont XLVII, 7-11, 27b et 28, XLVIII, 3-6, XLIX, 1a, 28b-33, L, 12 et 13 (22b, 26a ?).

Enfin, une douzième et dernière généalogie devait être intitulée : « *Thôledôth* des fils de Jacob, » et contenir la liste des

(1) Le texte dit 33, mais c'est une erreur, peut-être de copiste. On a ajouté Jacob au premier total partiel, pour que la somme des quatre totaux partiels fît 70. Sans cela on n'aurait eu que 69.

descendants des fils de Jacob jusqu'à l'époque de la sortie d'Egypte. Mais il ne nous en reste qu'un fragment (Exod. VI, 14-25) et nous ne pouvons juger de sa forme primitive et de son contenu que par la portion relative à Lévi, qui s'est conservée en entier (v. 16-25). Ce qui prouve que cette généalogie n'est pas à sa place primitive, c'est qu'elle interrompt manifestement le récit au milieu duquel elle se trouve. Et ce qui prouve qu'elle n'est qu'un fragment d'une généalogie plus étendue, c'est qu'elle commence par l'énumération des fils (seulement des fils) de Ruben et de Siméon, et que, dans la portion relative aux descendants de Lévi, il est question d'Amminadab et de Nakhshôn (descendants de Juda), et de Poutiel, personnage inconnu, mais contemporain de Moïse, comme les précédents. Il est clair que, dans le reste de la liste généalogique, ces trois noms devaient reparaître, les deux premiers parmi les descendants de Juda, le troisième parmi les descendants de l'un des fils de Jacob.

Le reste de l'écrit sacerdotal devait se rattacher à cette douzième *généalogie* et en était, pour ainsi-dire, le développement. On peut diviser cette dernière portion de l'ouvrage en quatre parties : La sortie d'Egypte, le séjour au Sinaï, le reste du séjour au désert jusqu'à la mort de Moïse, enfin la conquête du pays de Canaan.

I. Le récit de la sortie d'Egypte se compose des fragments suivants : Ex. I, 7, 13 et 14, II, 23β-25, VI, 2-11 (sauf peut-être quelques expressions des v. 6 et 7), 30, VII, 1-13, 19 et 20ᵃ, 21ᵇ et 22, VIII, 1-3, 11β-15, IX, 8-12... Jusqu'ici nous sommes essentiellement d'accord avec nos devanciers : les deux récits, élohiste et jéhoviste, des deux premières plaies (changement de l'eau en sang et grenouilles) ont été fondus en un seul par le rédacteur; le récit des deux plaies suivantes (moustiques et peste) s'est conservé intégralement et séparément sous sa double forme, grâce au nom différent, — mais synonyme, — par lequel elles sont désignées dans les deux documents. Il en

résulte que la quatrième et la cinquième plaie du texte actuel ne sont que la troisième et la quatrième du texte jéhoviste primitif, et que la sixième n'est que la quatrième du texte élohiste.

Mais nous ne pouvons admettre, comme l'ont fait la plupart de nos prédécesseurs, que l'écrit sacerdotal ne racontât que ces quatre premières plaies et la dernière. Nous croyons qu'il racontait les plaies suivantes, aussi bien que le jéhoviste, et que les deux récits ont été fondus en un seul par le rédacteur, pour ces dernières plaies comme pour les deux premières. Voici comment nous reconstituons le récit élohiste de la cinquième plaie (grêle), de la sixième (sauterelles), et de la septième (ténèbres) : IX, 22, 23αb, 25, 31, 35 ; — X, 12, 13α, 14α, 15βb, 20 (1) ; — 21 et 22, (23 ?), 27ᵃ. La conclusion du récit de ces sept plaies se trouve à la fin du chapitre XI (v. 10).

Le reste du récit élohiste de la sortie d'Egypte, jusqu'à l'arrivée au Sinaï, se compose des fragments suivants : XII, 1-20, 28, 29αb (37ᵃ?), 41ᵇ (2) à 51, XIII, 1 et 2, 15β, 18ᵇ, 20, XIV, 1-4, 8, 9αb, 15-18 (excepté 15βb et 16α), 21αb-23, 26-29 (excepté 27βb), XV, 22γ, 27, XVI, 1, XVII, 1aγ, XIX, 1. — Nous avons essayé de déterminer ces fragments d'une manière un peu plus exacte et plus complète qu'on ne l'a fait jusqu'ici ; mais comme nos résultats ne diffèrent pas essentiellement, en ce point, de ceux de nos prédécesseurs, nous nous abstenons de les justifier ici en détail.

II. Arrivé au Sinaï, Moïse monte sur la montagne et y reçoit l'ordre de construire le Tabernacle, dans lequel Jehovah lui

(1) Il faut observer seulement que, dans le récit de ces deux plaies, le texte élohiste primitif devait porter : « Moïse étendit sa main, » tandis que le texte actuel porte qu'il étendit *son bâton* (IX, 23 ; X, 13), d'après une autre source. Cf. VIII, 13 ; X, 21 *s.*, etc.

(2) Les versets 40 et 41ᵃ, qui fixent à 430 ans le séjour des Hébreux en Egypte, conformément au texte jéhoviste Gen. XV, 13, où il est évalué à 400 ans, ne peuvent être attribués à l'élohiste, d'après lequel ils sortirent d'Egypte à la 4ᵉ génération (Ex. VI, 14 *ss.* Cf. Gen. XV, 16).

donne ensuite la plupart des lois contenues dans le Lévitique. Le commencement du récit élohiste est assez difficile à reconstituer, parce qu'il a été combiné par le rédacteur du Pentateuque avec deux ou trois autres récits analogues (1). Nous le restituons ainsi : Ex. xix, 9α, xxiv, 1α, 2^a, 9aγ, 15^b-18^a :

« Et l'Eternel dit à Moïse : « Voici, je vais venir vers toi dans la nuée; monte vers l'Eternel, toi et Aharon, Nadab et Abihou. Et Moïse s'approchera seul de l'Eternel, mais eux ne s'approcheront pas. » Et Moïse et Aharon, Nadab et Abihou montèrent. Et la nuée couvrit la montagne. Et la gloire de l'Eternel... etc.

La mention d'Aharon et de ses fils ne peut provenir que de l'auteur sacerdotal, qui seul a parlé de ceux-ci précédemment (vi, 23) et qui seul en parle encore plus tard (Lév. x).

Les sept chapitres suivants, xxv-xxxi, excepté la fin du der-

(1) Voici ces autres récits :

Second élohiste : xix, 2αb, 3^a, 9 (un peu modifié), 17, 18αb, 19, xx, 1-21, 22α, xxi-xxiii, 9, 13, xxiv, 1βb, 2b, 3α, 7b, 9αδ, 10-11γ, 12αb, 13b, xxxi, 18αb, xxxii, 15b et 16. *Dieu* prononce le Décalogue et fait connaître à Moïse les lois civiles. 70 anciens montent sur la montagne avec Moïse, et Dieu donne à Moïse les deux tables de pierre sur lesquelles il a écrit *l'enseignement et le commandement* (xxiv, 12b), c'est-à-dire probablement le Décalogue.

Premier jéhoviste : xix, 2^a, 3-8, 10-16, 20, xx, 22^a, 23-26, xxiii, 10-12, 14-19, xxiv, 3αb, 4-8, 11δ. *Jéhovah* donne à Moïse sur la montagne 12 préceptes religieux, que celui-ci écrit sur un livre et d'après lesquels il traite alliance avec le peuple au nom de Jéhovah.

Second jéhoviste : xxiv, 12^a, 13^a, 14, 15^a, 18b... xxxii, 1-8, 15α, 17-24, 30β-33, 35, xxxiv, 1-2, 4-5α, 10α, 11^a, 17-28. D'après cet auteur, Moïse monte sur la montagne avec Josué, laissant en bas Aharon et Hour; il y reste 40 jours et 40 nuits (pendant lesquels il écrit les lois). Quand il redescend, il brise les tables à la vue du veau d'or. Jéhovah lui ordonne ensuite d'en préparer deux autres pour y écrire les lois qui se trouvaient sur les premières. Ce qui a lieu. Ces lois sont essentiellement identiques à celles que, d'après le premier jéhoviste, Moïse avait écrites dans un livre. Seulement, il y en a deux de moins, et il y a une interversion. A côté de ces quatre récits, il y en a encore un cinquième, jéhoviste aussi, qui relève particulièrement l'intercession de Moïse en faveur du peuple : ... xxiii, 20-33..., xxxii, 9-14, 25-30α, xxxiii, xxxiv, 2, 3, 5β-16, Lév. xviii-xx (sauf quelques fragments élohistes) et xxvi.

nier verset (18b), appartiennent incontestablement au même auteur. Son récit se poursuit par xxxii, 15a, xxxiv, 29-35 et les six derniers chapitres de l'Exode, xxxv-xl, qui ne sont guère que la répétition des chap. xxv-xxxi, avec quelques variantes.

La plus grande partie du Lévitique appartient aussi au même document : d'abord les dix-sept premiers chapitres, puis quelques fragments des chap. xviii (1-3, 29 s.), xix (1-8, 20-22) et xx (1-21, 24b-27), les chap. xxi-xxv, et enfin le chapitre xxviie et dernier, sauf quelques détails de peu d'importance, comme les v. 18-22 du chap. xxv. Cette portion importante de l'écrit sacerdotal contenait donc d'abord les lois sur les sacrifices (i-vii), puis le récit de l'institution du sacerdoce (viii-x), puis les lois de pureté (xi-xvii, fragments des chap. xviii-xx, xxi et xxii), enfin des lois sur les fêtes, sur certains objets du culte, sur les années sacrées, sur les vœux et la dîme (xxiii-xxv, et xxvii).

Ici devait se trouver primitivement le récit élohiste de l'envoi des cailles et de la manne, qui se trouve maintenant au chap. xvi de l'Exode, parce que le rédacteur du Pentateuque l'a combiné avec le récit jéhoviste analogue, mais qui suppose l'institution de la loi du sabbat et la construction du tabernacle (cf. v. 34) et ne peut par conséquent pas avoir été placé par l'auteur de l'écrit sacerdotal avant la fin du livre de l'Exode (1). Il se compose probablement des fragments suivants : Ex. xvi, 2 et 3, 6 et 7, 8-14, 15b-18, 22-24a, 31-35. On peut hésiter cependant sur quelques détails.

Les dix premiers chapitres du livre des Nombres, du moins jusqu'à x, 28, appartiennent aussi incontestablement à l'écrit sacerdotal. Ils renferment le dénombrement des Israélites et des Lévites, diverses lois, etc., et le récit du départ. Le vingtième jour du deuxième mois de la deuxième année après la sortie d'Egypte, les enfants d'Israël partent du désert du Sinaï, et ils ne s'arrêtent qu'au désert de Paran (x, 11 s.), où nous les retrouvons un peu plus loin (xii, 16b).

(1) V. sur ce sujet le commentaire de Dillmann.

III. Là, Jéhovah ordonne à Moïse d'envoyer douze chefs, un par tribu, pour explorer le pays de Canaan. Le récit du voyage et du retour des espions est raconté d'après deux sources différentes, si intimement fondues, qu'il est souvent difficile de les distinguer nettement. Le récit élohiste peut se reconstituer ainsi, approximativement : XIII, 1-17ᵃ, 21, 25, 26 (excepté « à Kadès, » et le dernier membre de phrase), 32, XIV, 1ᵃ, 2, 3 (?), 5-7, 10, 26-38 (sauf peut-être quelques légers détails).

Le chapitre XV est manifestement du même auteur. Il contient diverses lois et le récit de la lapidation d'un homme pour avoir ramassé du bois le jour du sabbat.

Dans le chapitre suivant (XVI), deux récits de deux événements analogues ont été réunis et entrelacés par le rédacteur. L'auteur sacerdotal racontait la révolte du lévite Coré et de cent cinquante chefs contre Moïse et Aharon (1). Son récit peut se reconstituer ainsi : XVI, 1ᵃ, 2βγ, 3-11, 15β, 16-24γ, 26α, 27α, 32 (excepté « eux et leurs maisons, et »), 33ᵇ, 35.

Les trois chapitres suivants, XVII-XIX, appartiennent en entier à l'écrit sacerdotal, sauf peut-être quelques détails sans importance. Eléazar, fils d'Aharon, reçoit l'ordre de relever les encensoirs des (150) complices de Coré. Le privilège d'Aharon et de ses descendants est confirmé par deux miracles. Suivent quelques lois relatives au sacerdoce.

Dans le chapitre XX les deux documents sont de nouveau confondus. Celui que nous essayons de reconstituer racontait que « les enfants d'Israël étaient venus au désert de Tsin, au premier mois » (de la quarantième année. Cf. XXXIII, 38), que là, le manque d'eau les avait poussés à s'ameuter contre Moïse et Aharon, etc. Son récit se compose des fragments suivants : XX, 1ᵃ, 2, 3ᵇ-4, 6-13.

Mais Moïse et Aharon, dans cette circonstance, avaient péché 1° en ce qu'ils s'étaient impatientés; 2° en ce qu'ils avaient parlé en leur nom et non en celui de l'Eternel (v. 10); 3° en ce que Moïse avait frappé deux fois le rocher avec le bâton (v. 11),

(1) C'est le jéhoviste qui raconte la révolte de Dathan et Abiram.

au lieu de se borner à lui parler, comme Jéhovah le leur avait commandé (v. 8). Aussi Aharon meurt peu après sur le mont Hor, et son fils Eléazar lui succède (xx, 22-29).

Les Israélites partent ensuite du mont Hor (xxi, 4α), parcourent quelques stations (v. 10 et 11) et arrivent aux plaines de Moab, près du Jourdain (xxii, 1. Cf. xxxiii). Les Moabites s'effraient à l'approche des enfants d'Israël; leur roi, Balaq, fils de Tsippor, de concert avec les anciens de Madian, envoie des messagers à Balaam (v. 3b-5α, 7). Ce personnage jouait, dans le récit sacerdotal, un rôle assez différent de celui qu'il joue dans l'autre récit. On voit plus loin (xxxi, 16), qu'il avait conseillé à Balaq de tâcher de faire tomber les Israélites dans l'idôlatrie et la fornication (Cf. Apoc. ii, 14), ce qui avait eu lieu, et avait attiré sur eux une grande mortalité. Mais cette portion du récit sacerdotal a été omise, et nous ne le retrouvons qu'au moment où la plaie a éclaté (xxv, 6-xxxi). Un israélite a l'audace d'amener *la* Madianite (il en avait donc été question précédemment), au moment où tout le monde pleure à la porte du Tabernacle. Phinehas, indigné, les perce tous deux d'un coup de lance. En récompense de cette action, il reçoit la promesse d'une sacrificature éternelle. Ordre de faire la guerre aux Madianites. Nouveau recensement. Loi sur les successions. Jéhovah ordonne à Moïse de monter sur le mont Abârîm avant de mourir ; institution de Josué. Lois diverses. Récit de la victoire sur les Madianites, où périt Balaam (1).

Le chapitre xxxii nous présente de nouveau les deux documents réunis et confondus au point qu'il est plus difficile que jamais de les séparer d'une manière sûre. Les versets 1a, 2b-4, 5β, 6, 16-38, proviennent, en très-grande partie, avec quelques additions et modifications, du document sacerdotal. Les Rubénites et les Gadites demandent le pays au delà du Jourdain ; il leur est accordé, à la condition que les guerriers passeront le Jourdain et aideront leurs frères à faire la conquête du pays de Canaan.

(1) Balaam habitait probablement, d'après cet auteur, dans le pays des Ammonites. Cf. xxii, 5, d'après Sam., Syr., Vulg. et plusieurs manuscrits.

Suit la liste des quarante-deux stations des Israélites dans le désert et l'ordre de partager plus tard le pays de Canaan par la voie du sort (XXXIII, 1-39, 41-51, 54). Les trois chapitres suivants (XXXIV-XXXVI), les derniers du livre des Nombres, se rattachent intimement à cet ordre : ils contiennent la délimitation des frontières du pays de Canaan, la liste des hommes chargés de faire le partage, l'ordre de donner aux Lévites quarante-deux villes, plus six villes de refuge, et une disposition relative au mariage des filles de Tselophkhad, dont il a été question déjà précédemment (Cf. XXVII).

L'écrit sacerdotal se poursuivait, à mon avis, par Deut. I, 3, et par le récit de la mort de Moïse (XXXII, 48-52 ; XXXIV, 1, 5, 7-9, sauf quelques légères additions dans les versets 1 et 5).

IV. Il ne reste que quelques débris du récit sacerdotal du passage du Jourdain et de l'entrée des Hébreux en Canaan : Jos. III, 1β, 15 s. (?), IV, 3β, 7[b], 8α, 9α, 11[b]-13, 19. D'après ces fragments, le peuple traversa le Jourdain et Josué éleva douze pierres au milieu du fleuve, tandis que, d'après l'autre récit, il les fit prendre dans le fleuve et transporter à Guilgal, où il les éleva. Les enfants de Ruben et de Gad traversèrent en tête (comme c'était convenu, Nombr. XXXII), au nombre de 40,000. « C'était le 10 du premier mois. »

La continuation de ce récit se lit au chapitre suivant (V, 10-12) : Les enfants d'Israël campèrent à Guilgal et y célébrèrent la Pâque, le 14e jour du mois. A partir de ce moment la manne cessa.

L'écrit sacerdotal devait raconter ensuite la prise de Jérikho, car le récit de la désobéissance et de la punition d'Akan, où nous allons le retrouver, suppose cet évènement; mais cette portion de l'ouvrage a dû céder la place au récit plus complet du Jéhoviste.

Venait ensuite le récit relatif à Akan, dont quelques fragments seulement se sont conservés : VII, 1, 18[b], 25γ, 26α (?). Mais ces fragments portent des traces certaines du style élohiste; et de plus, XXII, 20, prouve que l'écrit sacerdotal renfermait ce récit.

Il en est à peu près de même du récit de la ruse des Gabaonites. Quelques fragments (IX, 15[b], 17-21, 27[a]) montrent que l'écrit sacerdotal contenait un récit analogue, où *les princes de l'assemblée* jouaient le rôle attribué à Josué par le Jéhoviste.

Il devait raconter ensuite la défaite des Cananéens, mais il ne nous en est rien parvenu.

La répartition du pays entre les tribus provient, au contraire, presque toute entière de cet écrit ; XIII, 15-32, XIV, 1-5, XV (excepté 14-19 et 63), XVI (excepté 10), XVII, 1-10, XVIII, 1[a], 10-28, XIX, XX (excepté 4 et 5), XXI, 1-40.

Cet écrit racontait ensuite qu'en retournant chez eux, les enfants de Ruben et de Gad (auxquels le rédacteur a ajouté presque partout la demi-tribu de Manassé, que l'élohiste avait omise pour abréger) bâtirent un grand autel près du Jourdain, que les autres tribus s'en émurent et leur déléguèrent Phinehas, fils d'Eléazar, et dix princes d'Israël, mais que les tribus d'au-delà du Jourdain se justifièrent en disant que cet autel était destiné seulement à être un monument de la communauté religieuse qui existait entre les Israélites des deux rives du Jourdain : XXII, 9-32 (la plus grande partie).

L'écrit sacerdotal se terminait enfin par la mention de la mort de Josué à l'âge de 110 ans (XXIV, 29β-30) et peut-être aussi par celle de la mort d'Eléazar (v. 33[a]).

Tel est le contenu de l'écrit sacerdotal. Quoique mutilé en quelques endroits, on peut dire qu'il ne s'en est rien perdu de réellement important. Il raconte l'histoire des Hébreux depuis l'origine du monde jusqu'à leur établissement en Canaan, et il s'attache surtout à montrer l'origine et le développement des institutions religieuses.

Cette histoire se divise en quatre époques, marquées par les noms d'Adam, de Noé, d'Abraham et de Moïse.

Aux premiers hommes Dieu donne, avec l'ordre de se multiplier et de s'assujettir toute la terre, celui de se nourrir exclusivement de végétaux ; et le même ordre est donné aux animaux (Gen. I, 28-30).

A Noé et à sa race il accorde le droit de se nourrir de la chair des animaux, mais il défend d'en manger le sang, et il institue la peine de mort pour le meurtrier. Il fait aussi de l'arc-en-ciel le *signe* de cette première alliance avec l'humanité (IX, 1-17).

Aux patriarches, Abraham, Isaac et Jacob, Dieu se révèle comme le Dieu Tout-Puissant (*El Shaddaï*), leur promet une nombreuse postérité, qui possèdera éternellement le pays de Canaan, et au sein de laquelle s'élèveront des rois. Il institue la circoncision, comme *signe* de cette deuxième alliance (XVII, XXVIII, 3 et 4, XXXV, 9-15). Plus tard, Abraham achète, à Hébron, la caverne de Macpéla pour y ensevelir sa femme Sara et prendre ainsi possession, en quelque sorte, du pays qui lui a été promis (XXIII). Il y est enseveli lui-même (XXV, 7-11a); Isaac et Rébecca, Léa (XLIX, 31) et Jacob lui-même (L, 13) y sont ensevelis aussi.

Enfin, Dieu se révèle à Moïse sous son vrai nom de *Iahveh* (Celui qui est, l'Eternel), et lui déclare qu'il va accomplir la promesse faite à Abraham, Isaac et Jacob (Ex. VI, 2-8). A la veille de la sortie d'Egypte, il institue le mois où elle eut lieu comme le premier des mois de l'année et ordonne de célébrer pendant ce mois-là, la Pâque et les pains sans levain; il ordonne aussi de lui consacrer tous les premiers-nés des hommes et des bêtes (XII, 1-20, 40-XIII, 2). Sur le mont Sinaï, Moïse reçoit de *Iahveh* les instructions relatives à la construction du sanctuaire, à l'institution du sacerdoce et du culte, suivies d'une exhortation à observer le sabbat, lequel doit être un *signe* entre *Iahveh* et les enfants d'Israël (comme l'arc-en-ciel et la circoncision avaient été les *signes* de l'alliance de Dieu avec Noé et avec Abraham XXIV, 1α, 2a, 9aγ, 15-18a, XXV-XXXI). *Iahveh* lui donne ensuite les deux *tables du témoignage*, sur lesquelles devait être gravé le Décalogue, ou quelque chose de semblable (XXXI, 18a, XXXII, 15a, XXXIV, 29). Après la construction du tabernacle XXXV-XL), Moïse reçoit les nombreuses lois relatives au culte et au sacerdoce, qui remplissent la plus grande partie du Lévitique, les dix premiers chapitres des Nombres (jusqu'à X, 28) et les chapitres XIII-XIX (excepté quelques fragments jéhovistes des

chapitres XIII, XIV et XVI), et dont le récit de la mort d'Aharon peut être considéré comme la conclusion (XX, 22-29).

Dans le reste de son ouvrage, l'auteur sacerdotal raconte l'établissement des Israélites, d'abord à l'orient du Jourdain, sous la conduite de Moïse (XXV, 6-XXXVI, excepté les fragments jéhovistes des chapitres XXXII et XXXIII) puis à l'occident du même fleuve, sous la conduite de Josué (fragments élohistes dans le livre de Josué), c'est-à-dire la réalisation de la promesse faite jadis à Abraham, Isaac et Jacob.

Voilà, résumé en quelques mots, le livre que M. Reuss attribue à Esdras, et dont les plus modérés des critiques de l'école de Graf placent la composition pendant l'exil ou peu après le retour, en tout cas après la promulgation du *Deutéronome*, sous le roi Josia. Cette opinion est-elle justifiée? C'est ce que nous devons maintenant examiner.

C. BRUSTON.

LA GUÉRISON DE L'HÉMORRHOISSE

(Matthieu, IX, 18 à 26; Marc, V, 22 à 43; Luc, VIII, 41 à 56.)

ÉTUDE D'UN FAIT DE CONSCIENCE DE SOI DANS N.-S. JÉSUS-CHRIST

Avant d'entrer dans l'examen du fait qui est mis ici sous nos yeux, il est indispensable, vu les préoccupations actuelles et de la pensée théologique et même de l'opinion dans un certain monde religieux, que nous disions tout d'abord quelques mots du caractère *miraculeux* de ce récit.

Deux choses en effet sont nécessaires pour que ce trait spécial n'empêche pas de sentir la beauté frappante de cette scène. Il faut avant tout que l'on en soit venu à ne pas être froissé par ce qui lui donne son caractère *surnaturel*. Il faut plus encore, il faut que l'on se soit expliqué d'une façon satisfaisante ce qui dans le premier des deux faits qui nous sont ici racontés, constitue à première vue un des problèmes peut être les plus difficiles de l'histoire terrestre de Notre-Seigneur.

A l'égard de la première de ces difficultés, nous nous contenterons de rappeler brièvement de quelle façon il la faudrait résoudre. — Ce ne sera ni sur le terrain historique ni au point de vue des faits physiologiques, qu'il faudra jamais vouloir ou nier ou établir la possibilité des faits *surnaturels*. Cette question dépendra bien plutôt toujours d'une question plus générale : de celle de savoir si l'état actuel du monde qui nous entoure et dont nous faisons nous-mêmes partie, est réellement un état normal et par conséquent absolu. Ce sera la question de savoir si, parce que nous regarderions ce monde comme n'ayant eu d'autre raison d'être que la volonté de l'Etre suprême et absolu,

son état actuel nous apparaîtrait comme anormal en regard de ce qu'il aurait dû être grâces à cette origine. Cette question, on le voit, n'est après tout que celle du *théisme*, comme point de vue distinct soit du *panthéisme*, soit aussi du *déisme sans Dieu*.

Quant à l'historicité de chaque fait miraculeux pris à part, nous devrons être arrivés à nous rendre compte des motifs divins qui l'auraient produit à chaque fois. En effet, ce qui, à part la question générale du surnaturel, nous fera rejeter sans autre un récit miraculeux, ce qui nous le ferait mettre au rang des simples « prodiges, » ce serait le fait que nous n'en verrions pas la nécessité, c'est à dire la convenance avec les circonstances concomitantes. Dès lors, en effet, il ne nous resterait plus qu'à attribuer ce récit à la seule imagination de celui qui nous le rapporterait.

Voilà bien, il semble, comment doit se poser la question du *miracle*. D'abord élucider la nécessité, la convenance, du « surnaturel » en général ; puis, à l'endroit de chaque fait spécial, éviter, en en discernant la convenance et la nécessité historiques, de jamais être amené à l'attribuer à cette chose aussi impossible en fait qu'elle est révoltante par la pensée, je veux dire à ce qui ne serait qu'un *caprice divin*.

Après ces quelques mots sur la question générale des miracles, occupons-nous de la difficulté que présente le miracle spécial que nous avons sous les yeux. Cette difficulté ressort tout entière de l'exclamation de Jésus lui-même : « J'ai clairement reconnu au-dedans de moi qu'une vertu est sortie de moi ! »

Il résulte de là, en effet, que, bien qu'opérée par l'entremise de Jésus, cette guérison s'était cependant produite, sinon contre du moins sans sa volonté ; bien plus, qu'il ne s'en était même pas douté avant le moment où elle avait eu lieu. — Ne semblerait-il pas que le Sauveur se présentât ici comme l'instrument inconscient d'une opération magique, plutôt que comme l'auteur d'un acte surnaturel ?

C'est là cependant une pensée inadmissible pour le croyant. Enlever ainsi à une action de Jésus-Christ le caractère d'un

acte libre et conscient, équivaudrait à détruire pour notre pensée la réalité de son image. Dès lors il ne nous resterait qu'à mettre ce récit au nombre des passages de l'Ecriture sur lesquels, parce qu'ils nous demeurent incompréhensibles, nous évitons d'arrêter notre attention. Lorsque, comme dans ce cas-ci, il est question d'un fait qui implique la relation entre le Sauveur et ceux auxquels il apporte le salut, on ne saurait cependant trop hésiter avant de prendre un parti semblable.

Puisque la difficulté que présente cette histoire, consiste en ce qu'elle semble attribuer à Notre-Seigneur un rôle incompatible avec l'expérience de notre foi à son égard, la première chose à faire est de bien définir cette expérience.

La foi qui nous unit au Sauveur est un rapport que l'Esprit de Dieu a inauguré et maintenu, au moyen de la personne vivante de Jésus-Christ, entre notre *cœur*, c'est-à-dire le centre de notre vie personnelle, et le cœur de Dieu lui-même. Nous ne parlons pas ici, on le voit, de cette *croyance*, par laquelle nous nous bornerions à avoir accepté par la pensée telle vérité abstraite ou tel fait historique à l'endroit de Jésus de Nazareth. Nous parlons de la foi qui, dans les paroles et dans l'histoire du Christ, a saisi le Sauveur même de l'âme humaine ; de ce qui en nous le saisit comme la représentation personnelle et vivante du Dieu de notre conscience. (1)

Cette *foi*-là, impliquant un rapport de personne à personne, ressortit avant tout au côté moral de notre être. Dire d'une foi semblable que c'est là ce qui décidera de notre créance à tel ou tel trait de l'histoire de Notre-Seigneur, c'est avoir fait dépendre l'acceptation de cette histoire, de ce qui aurait été d'abord une expérience imposée à notre être moral lui-même. — C'est bien en se plaçant à ce point de vue que l'apôtre va jusqu'à *anathématiser*, c'est-à-dire jusqu'à regarder avec horreur, fût-ce même « un ange du ciel » qui apporterait un autre Evangile que celui qui s'était justifié à sa conscience. (2)

(1) Tim., I, 1. — Tite II, 10, III, 4.
(2) Galat., I, 16, comp. — Actes, IX, 15 ; XXII, 14. — I Cor. II, 10.

C'est aussi ce qui amène Notre-Seigneur lui-même à vouloir que ses auditeurs jugent de la valeur de ses paroles, à la lueur de ce qui aurait été préalablement chez eux une expérience religieuse (1).

Aussi bien avons-nous le droit et même le devoir d'en appeler ici à notre conscience religieuse, pour rejeter ce qui tendrait à nous faire voir dans le Sauveur, non-seulement un simple moyen de salut dont le croyant, à son gré, pourrait se servir ou qu'il pourrait négliger, mais encore un fait grâces auquel ce croyant serait à même, par un acte tout extérieur, de s'acquérir la paix et la faveur de Dieu. Comme tout ce qui est normal dans notre vie morale, la foi est dans le croyant le résultat d'une action qui a déjà eu ce croyant pour objet.

Si, dans ce cas-ci, l'acte par lequel la malade touche par derrière le vêtement de Jésus est réellement, à lui seul, la cause de la guérison, il n'y a plus rien, dans cet acte, de vraiment moral. Sans doute, pour elle, « le bord du vêtement » n'avait d'autre valeur que ce qui résultait du fait que c'était là le vêtement de Jésus. Avec cela , si cet attouchement est en lui-même et à lui seul la cause de sa guérison, il en découle nécessairement la sanction, par l'Evangile lui-même, de la « vénération des reliques », considérées comme le moyen d'entrer en un rapport personnel et intérieur avec les personnes sacrées dont elles proviendraient.

On voit qu'il n'est pas sans importance de bien comprendre ce récit. Il serait encore possible de vouloir ne voir qu'une « légende » dans l'histoire des « os d'Elisée (2) »; ou de regarder ce qui est raconté de ces malades placés de façon à ce que l'ombre de Pierre tombât sur eux (3), ou de ces linges qu'on mettait en contact avec la personne de l'apôtre pour les porter ensuite à des malades (4), comme les marques d'une vénération superstitieuse avec laquelle les apôtres eux-

(1) Jean VII, 17. — Comp. V, 42 ; VIII, 47.
(2) I Rois, XIII, 21.
(3) Actes, V, 15.
(4) Actes, XIX, 12.

mêmes n'auraient rien eu à faire, et qui en tout cas ne nous est pas donnée en exemple. Tout cela ne nous empêcherait pas de considérer l'Ancien Testament comme étant, dans son ensemble, l'histoire de l'établissement surnaturel de la révélation de Dieu, ni de continuer à trouver dans l'Evangile le témoignage rendu par l'Esprit de Dieu lui-même au Sauveur des hommes..

Ici le cas est différent. Le récit de la guérison de l'hémorrhoïsse occupe une place tout à fait à part dans l'ensemble des récits de guérisons miraculeuses opérées par le seul attouchement. Il nous présente, non pas ce qui serait un acte délibéré du Seigneur, mais un attouchement dont il n'est que l'objet. Ce n'est pas un de ces cas où il fait lui-même usage de l'attouchement pour bénir, pour fortifier (1) et pour guérir (2). Ce cas-ci n'a rien à faire non plus avec « l'imposition des mains » dont il confère expressément le pouvoir à ses apôtres (3). Ce fait ne se confond même pas avec ce que nous lisons de ces malades « qui se jetaient sur lui pour le toucher (4) », ou même « pour toucher le bord de son vêtement (5) ». Nulle part, en effet, cela ne nous est présenté comme ayant eu lieu *à son insu*. Au contraire, il nous est dit de ces malades « qu'ils le suppliaient de le leur permettre (6). » Ce qui se rapprocherait le plus du fait spécial qui nous occupe, c'est, dans l'Evangile de Luc, ce mot « d'une vertu sortant de lui, qui les guérissait tous (7) ; » comme aussi ce que nous y lisons « de la puissance du Seigneur, laquelle était présente pour opérer des guérisons (8). »

Ici, néanmoins, nous avons un récit circonstancié (et cela dans les trois témoignages du ministère galiléen de Jésus-Christ),

(1) Math. xvii, 7. — Comp. Daniel, viii, 18, etc.
(2) Tout spécialement pour la guérison des aveugles.
(3) Luc, xi, 1. — Actes, xxviii, 8. — Jacq. v, 14.
(4) Marc, iii. 10.
(5) Marc, vi, 56
(6) Math. xiv, 36.
(7) Luc, vi, 19.
(8) Luc, v, 17.

dans lequel le fait que la guérison *s'est opérée à l'insu de Jésus* est mis expressément en saillie, et cela, ce qui est très-important, par une parole de Jésus lui-même.

Sans doute, l'action de cette femme est loin de nous être proposée comme un modèle à suivre. C'est plutôt l'erreur dans laquelle le résultat si prompt de cette action aurait pu l'engager, qui nous donne la raison pour laquelle le Seigneur s'efforce de remplacer chez elle ce qui eût risqué de n'être bientôt que le souvenir plus ou moins superstitieux d'un simple attouchement, par un acte public de gratitude et de confession. Jésus-Christ, qui désire voir l'âme croyante se mettre avec lui en un rapport direct et intime, refuse d'être l'objet d'une action mystérieuse et mal définie. Aussi n'est-ce qu'après avoir amené la malade à lui parler ouvertement en présence de tous, qu'il lui adresse ces mots : « Prends courage, ma fille ! Ta foi t'a sauvée. Va en paix et demeure libérée de ton infirmité ! »

Il n'en est pas moins vrai que la cessation de cette infirmité est représentée, non seulement comme ayant précédé la manifestation, chez la malade, d'une foi réellement consciente d'elle-même, mais comme s'étant produite indépendamment de toute intention formelle procédant de Notre-Seigneur lui-même. En effet, si Jésus « a clairement reconnu au dedans de lui qu'une vertu est sortie de lui, » il est si loin de voir là dedans ce qui aurait impliqué de sa part un acte de volonté, qu'il dit ne pas même avoir eu connaissance de l'objet sur lequel s'était dirigée cette « vertu » ; et que la « sortie » en avait même été pour lui entièrement imprévue. Disons encore que la femme ayant touché son vêtement *par derrière,* il n'y avait pu avoir entre le Seigneur et elle ce rapport qu'eût établi un regard. Jésus nous est bien réellement présenté ici comme ayant guéri sans le vouloir une malade qu'il ne connaissait même pas. Sans doute, dès que le Seigneur s'est aperçu de ce qui a eu lieu, il en prend aussitôt occasion pour amener celle qui a été guérie à glorifier Dieu devant tous. Mais la question n'est pas de savoir si Jésus a fait un digne et saint usage de ce qui s'est passé sous ses yeux. Elle porte tout entière sur la nature de ce premier fait, à

l'égard duquel il est évident qu'il a été accompli en dehors de toute volonté délibérée provenant du Seigneur lui-même.

Cependant, puisque ce fait constitue évidemment le résultat d'un *acte*, toute la question reviendra à déterminer l'agent personnel auquel cet acte doit être rapporté comme à son auteur.

« J'ai clairement reconnu au dedans de moi, » dit Jésus, « qu'une vertu est sortie de moi. » Evidemment, l'action par laquelle la malade a touché Jésus a pénétré plus avant que celle des gens « qui le pressaient. » Considérée comme une manifestation de volonté, cette action de la malade a atteint jusqu'au centre même de l'activité vivante du Sauveur. Avec tout cela, c'est à l'insu de celui-ci que la foi de cette femme a ainsi mis en œuvre cette activité. Ne semble-t-il donc pas que ce soit bien ici la malade ellle-même qui, à elle seule, se serait guérie au moyen de l'activité inconsciente de Jésus ?

En vain, pour éviter de mettre ainsi au second rang cette activité personnelle du Seigneur, imaginerait-on de dire, comme l'a fait dernièrement une voix des plus autorisées (1) : « *que la réceptivité de cette femme s'élève à un tel degré d'énergie qu'elle arrache en quelque sorte à Jésus sa guérison.* » Non seulement il sera toujours malaisé d'attribuer un degré quelconque d'*énergie* à ce qui ne serait que de la *réceptivité ;* mais on ne saurait s'expliquer « en quelle sorte » la volonté de Notre-Seigneur aurait pu, dans le cas actuel, subir comme une violence ; et cela de la part d'une volonté qui, dans ce moment-là, non seulement lui était étrangère, mais qui, de plus, se montre bien plutôt hésitante et timide. Il n'est personne qui, après avoir été d'abord arrêté par ce que les mots cités plus haut ont de paradoxal, n'y discerne bientôt l'influence inconsciente de ce panthéisme qui, à l'heure qu'il est, s'efforce de toutes parts de substituer la puissance aveugle des faits à la seule puissance possible, je veux dire à celle de l'action d'un être personnel.

A part cela, si les mots cités ont un sens quelconque, ils

(1) Les mots cités sont de M. le professeur Godet, dans son *Commentaire sur Saint-Luc.*

réduisent la personnalité de Jésus à n'être plus ici qu'un principe d'énergie aveugle, mis au service d'une action qui, elle aussi, est privée de toute valeur d'initiative. Dès lors, dans cette guérison, nous n'avons plus devant nous qu'un pur phénomène naturel. C'est tout simplement un rétablissement d'équilibre entre deux *forces :* celle d'une puissance de guérison qui est inhérente à la personne du Christ, et celle que représenterait chez cette femme « *l'énergie de sa réceptivité.* »

Disons plutôt qu'ici on a à choisir entre deux points de vue : celui qui se contenterait de donner pour objet à la foi de la malade une action *magique*, et celui qui n'admet d'autre objet de la foi que la personne vivante du Sauveur considérée comme la révélation ou la Parole de Dieu. Il est vrai que, dans le premier cas, « le croyant » serait mis en présence d'un simple fait, et que ce qui déciderait de l'usage qu'il ferait de ce fait, ce serait encore un pur phénomène de réceptivité tout à fait indépendant de sa volonté réfléchie. L'un et l'autre de ces deux points de vue se retrouvent du reste dans notre monde religieux actuel. Le salut, en effet, est bien réduit à n'être qu'un évènement, pour tous ces hommes qui chaque jour encore présentent l'Evangile comme étant uniquement le témoignage « du salut de Dieu, » au lieu de comprendre que l'objet de ce témoignage demeure avant tout « le Dieu du salut. »

Ce sont ces derniers qui seuls sont dans le vrai. L'Evangile tout entier nous présente le salut non pas comme un *fait*, mais comme un *acte*. Il nous y fait voir le résultat d'une intention divine venant chercher et réveiller la foi dans l'âme humaine. Jamais il ne nous met en présence d'un fait accompli entièrement en dehors de nous, et dont nous n'aurions plus qu'à faire notre profit. L'Evangile nous place en face d'un Etre vivant qui nous cherche, qui veut nous attirer à lui, parce qu'il nous a aimés avant que nous le connussions. Notre foi en ce salut sera donc toujours l'inauguration, au dedans de nous, d'un rapport entre notre volonté personnelle et celle de cet Etre lui-même.

Telle est l'alternative qui domine l'interprétation spéciale que

nous étudions ici. C'est celle du choix entre un salut dont l'homme serait appelé à faire usage, et le rapport vivant et réciproque entre ce qui sera d'un côté l'action directe et souveraine d'un Dieu sauveur, et de l'autre une foi qui s'attachera non pas autant à cette action qu'à la personne de Celui qui en demeure pour nous l'auteur.

Le fait est que nous sommes nécessairement amenés à voir dans cette guérison, laquelle ne peut ainsi être attribuée comme à sa cause ni à l'initiative de Jésus, ni à celle de la malade, *un acte accompli directement par Dieu lui-même, agissant par l'instrumentalité et de Jésus et de la malade*. Dès lors, sans doute, disparaissent aussitôt, devant l'œuvre directe de Dieu lui-même, toutes les difficultés résultant de la part qu'il faudrait attribuer dans ce fait soit à Jésus soit à la malade ; l'un et l'autre étant également réduits au simple rôle d'agents passifs.

C'est cette position passive et du Seigneur et de la malade elle-même, qu'il convient maintenant de définir de plus près.

Occupons nous premièrement de ce qui a trait à Notre-Seigneur. Il nous apparaît réduit, nous venons de le dire, à un état de passivité. Sans doute, s'il est passif, il l'est à l'égard de Celui qu'il appelle lui-même « son Dieu. » Aussi cette passivité est-elle tout autre chose que si elle se montrait à l'endroit de la *réceptivité de la malade*. Il n'y a même là plus rien qui doive nous étonner. Nous y reconnaissons en effet la position spéciale de ce « fils de l'homme, » que les prophètes décrivaient déjà comme le « serviteur de l'Eternel » dans le sens absolu, c'est-à-dire dans le sens où, le cas échéant, et dès qu'il s'agirait de l'accomplissement de la volonté divine, ce rôle de serviteur impliquerait le dépouillement non seulement de toute initiative, mais de la conscience personnelle elle-même.

Ici donc, nous devons nous représenter l'émotion affective subsistant tout entière, dans le Seigneur Jésus, avec toute sa ferveur et sa puissance, abstraction faite de ce qui en deviendrait ensuite l'objet. Il faudra même avoir compris que, comme dans ce cas-ci, cette affection pourrait avoir rencontré et saisi son

objet sans que le Seigneur s'en fût même aperçu. A moins de vouloir admettre le fait d'un *acte* sans *agent*, c'est-à-dire un fait *magique*, — chose aussi absurde pour la pensée qu'impossible en fait, — il faut donc voir ici une action directe de Dieu lui-même, opérant par le moyen de l'activité personnelle de Jésus, sans que celui-ci ait eu conscience, nous ne disons pas de la présence, mais bien de l'action de Dieu.

Il est vrai que nous sommes alors en face de ce qui apparaîtra comme un *partage*, disons mieux, comme une *abdication* de la vie personnelle elle-même. C'est là cependant un fait beaucoup moins étranger à l'expérience religieuse que ne le sera tout ce qui ressemblerait à un fait magique.

Quant à savoir si ce fait proviendrait de ce que Dieu se serait emparé de force des impressions de l'âme de Jésus, ou si le Sauveur aurait lui-même porté l'abdication de soi jusqu'à avoir remis aux mains de son Père la conscience de sa propre activité, il est clair qu'il ne peut être question entre le Seigneur Jésus et son Père, que de la seconde de ces alternatives. La première supposerait, en effet, dans cette âme dont Dieu aurait ainsi dû *s'emparer*, une opposition foncière et préalable à la volonté divine. De plus, et c'est ici l'important, ce n'est que la seconde de ces deux suppositions qui nous donne la raison de ce fait spécial, que l'amour du Sauveur est ressenti par le croyant comme l'amour de Dieu lui-même. En effet, à la différence de ce qui a lieu dans l'homme, chez qui l'amour est toujours suscité et maintenu par l'impression provenant de l'objet, en Dieu l'amour existe tout entier indépendamment des mérites de ce qui en sera ensuite l'objet. Or, c'est là ce qui caractérise l'amour de Celui qui a voulu mourir pour ceux qui, dans ce moment-là, n'étaient encore à ses yeux que des « impies » (1).

D'ailleurs, et pour ne parler que de l'expérience propre du croyant, ne fût-ce que parce que chez le Christ l'amour avait pour objet des êtres avec lesquels le Christ n'avait encore eu

(1) Rom., v. 6. 8.

aucun rapport personnel, il est évident que cet amour ne pouvait exister chez lui qu'en vertu d'un rapport entre sa vie personnelle et celle de Celui pour lequel toutes choses sont toujours présentes. C'est ainsi qu'ici même nous voyons la guérison de la malade être effectuée par la charité de Jésus, en dehors de toute intention formulée de sa volonté propre. La charité qui l'animait en vertu de son union avec le Dieu qui est amour, était en effet, dans ce Dieu, déjà pleinement consciente de son objet et expressément dirigée sur cet objet spécial.

C'est ici le lieu de rappeler la position qu'occupe Notre-Seigneur comme médiateur entre Dieu et les hommes. Si Celui qui sur la terre devint le Christ de Dieu est descendu du ciel pour sauver les pécheurs, il n'en possédait pas moins en lui-même et virtuellement, avant cet acte historique, et en vertu de sa relation avec Dieu, le sentiment qui se manifesta ensuite à l'égard des hommes. Aussi bien ne devons-nous pas imaginer que, lorsqu'il fut venu sur la terre, son amour pour ceux-ci ait jamais pu avoir sa source dans l'émotion produite par la vue directe de leur misère. Si cette vue réveille sans doute à chaque fois l'*activité* de son amour, l'émotion qu'elle produit chez lui est si loin de pouvoir être regardée comme la *source* de cet amour, qu'elle ne saurait même nous en donner la *mesure*. Admettre que tel pût être le cas, équivaudrait à mutiler l'idée que nous nous faisons de la charité du Sauveur. Ce serait avoir limité cette charité à une émotion qui, quelque profonde qu'on la fît, n'en demeurerait pas moins une impression purement historique. Sans doute, dans l'histoire terrestre de Notre-Seigneur nous avons devant nous un fait humain, une existence qui, sauf le péché, est entièrement semblable à ce qu'est actuellement la nôtre. Mais aussi le Christ sur la terre, de même que c'est le cas pour chacun de nous, était à même, par la foi, de toucher directement à ce qui est immuable. Si l'abaissement par lequel le Verbe de Dieu se réduit à la personne historique du Christ, nous donne la mesure de sa charité, cette charité demeure en elle-même supérieure à cet acte ; elle l'a précédé, elle le domine encore sous nos yeux. Elle nous apparaît donc,

cette charité, supérieure à tout ce qui ne serait qu'une impression reçue pendant cet état d'abaissement terrestre. Non seulement, en effet, elle embrasse devant nous l'ensemble de l'humanité, mais elle en dépasse probablement encore les limites. En tout cas elle se présente à nous comme ayant précédé la création elle-même, puisque c'est elle qui seule est au point de départ de la création. (1)

Pour nous en tenir « aux jours de la chair » du Sauveur, nous n'y voyons pas sa charité limitée aux seuls hommes dont il aurait directement vu alors la misère. Il nous apparaît bien plutôt aimant d'une égale ferveur de dévouement et ceux qu'il rencontrait journellement, et ceux avec lesquels ne l'unissait aucun rapport historique et sensible. Les hommes sur lesquels s'abaissa alors son regard de commisération, n'occupèrent pas une place privilégiée dans l'affection de sa charité. Où en serions-nous, nous qui à cette heure n'avons d'espérance qu'en lui, si nous ne savions, non seulement que son amour existait tout entier avant ce qui en fut la manifestation historique, mais aussi que cette manifestation elle-même n'emprunta ni sa grandeur ni sa sincérité à la vue de ceux qui en furent réellement les objets ?

Sachons plutôt comprendre que le saint enthousiasme qui lui rend possible sa Passion, n'a été en aucune façon altéré par l'abandon de ceux qui jusque-là lui étaient demeurés fidèles, bien qu'il eût vivement apprécié leur sincère mais incertaine fidélité (2).

C'est donc plus haut que dans ce qui ne serait qu'un rapport historique, qu'il nous faudra saisir et le fait et la mesure de l'amour de Jésus-Christ pour les hommes. C'est en Dieu, ce n'est pas tout d'abord en lui-même, que le Sauveur nous a aimés, que son cœur a rencontré notre misère. Sa relation avec nous n'a pas sa raison d'être dans l'impression purement per-

(1) Coloss. I, 15 à 20.

(2) Jean, XV, 13 à 15. XIII, 21, 37, 38. — Math. XXVI, 38, 30. — Luc, XXII, 28.

sonnelle d'un rapport exclusivement historique. C'est aussi de même seulement en Dieu que nous le rencontrons. C'est là, et ce n'est que là, que nous-mêmes nous pénétrons dans l'expérience de son amour pour nous. Notre rapport avec lui est plus et mieux qu'un sentiment historique, ce sentiment arrivât-il à être l'affection la plus enthousiaste ou la plus passionnée. L'expérience qui unit le Christ aux siens, comme celle qui rattache ceux-ci à sa personne, est avant tout une expérience basée en Dieu. Aussi subsiste-t-elle indépendamment de ce qui est passager, et persiste-t-elle en nous lorsque tout le reste vient à manquer. C'est éminemment et essentiellement au dedans de nous un fait *religieux*.

Quant à Notre-Seigneur, il a eu lui-même sur la terre une pleine conscience de ce que nous disons là. Dès ses premiers pas dans son office de Messie, son regard se fixe, non pas sur ce qui n'était que l'occasion de manifester son amour, mais avant tout sur ce qui en demeurait au dedans de lui la source, sur le besoin qui l'animait « d'accomplir la volonté de son Père. » C'était déjà cette direction centrale de sa volonté qui avait amené son apparition au sein de notre humanité. (1) Devenu par là un des nôtres, nous l'entendons nous dire lui-même que faire la volonté de son Père c'est « *sa nourriture*; » ce qui signifie que c'était là qu'il trouvait l'unique source de son activité tout entière.

Sans doute, cet accomplissement de la volonté du Père impliquait pour le fils de l'homme le sacrifice de son âme par amour pour les hommes. Avec cela, c'était pour lui le fait « qu'ils étaient au Père et que le Père les lui avait donnés, » qui seul suscitait et soutenait son amour pour eux (2). Ne marchant ici bas que par cette foi en Dieu dont il est appelé « *l'Initiateur et le Consommateur*, » accomplir la volonté de Dieu, parachever l'œuvre de Dieu (cette œuvre ne fût-elle pour lui que semer ce que d'autres moissonneraient après lui,) (3) était un but qui

(1) Héb., x, 7.
(2) Jean, xvii, 6. — Héb., x, 10.
(3) Jean, iv, 35 à 38.

suffisait pleinement à la fervente énergie de son amour. Il n'avait pas besoin d'ajouter à ce mobile la pensée de la grandeur idéale du salut qu'il avait entrepris, encore moins celle de l'héroïsme auquel faisait appel chez lui l'accomplissement de ce salut. Satisfait de tenir son regard arrêté sur la réalisation actuelle de la volonté divine, et tout en se sacrifiant lui-même à cette réalisation, il en abandonne à la seule connaissance de son Père et les progrès subséquents et le triomphe final. (1) L'obéissance et la ferveur religieuse qui l'animent suffisent pleinement à donner à l'activité de son amour, et la puissance victorieuse et même la joie qui caractérisent cet amour.

Et tout cela apparaît chez lui même avant l'heure suprême, avant le grand acte du sacrifice. Cela se montre toutes les fois que, jour après jour, nous le voyons aussi prêt à endurer l'envie, l'égoïsme et l'orgueil « des siens, » qu'à recevoir avec une émotion empressée telle âme à guérir ou tel cœur à consoler (2). Aussi est-ce toujours « le don de Dieu » qui tient la première place dans ses préoccupations, et sa propre activité pour le salut ne vient-elle jamais pour lui qu'en seconde ligne (3).

Ici, sans doute, nous touchons aux hautes et saintes sommités. Ce n'est pourtant qu'à cette hauteur qu'il nous sera possible de nous rendre compte du fait spécial que nous étudions, fait dans lequel l'existence personnelle du fils de l'homme nous apparaît comme absorbée par la vie de la Personne absolue. Ce ne sera qu'en ayant jeté un regard sur la relation qui unit ces deux actions personnelles, que nous arriverons à ne plus voir dans ce fait spécial quelque chose de violent et d'anormal.

Non pas cependant que ce soit là un fait isolé et exceptionnel dans la vie terrestre de Jésus-Christ. Il se montre bien plutôt chez lui dès le premier réveil de la conscience de soi. Dans ce moment-là, en effet, Jésus adolescent perd entièrement de vue

(1) Actes, I, 7. — Marc, XIII, 32.
(2) Jean, IV, 32, 33. — Math., IX, 15.
(3) Jean, III, 3, 13. IV, 10. Comp. VIII, 42, 47, etc.

cette soumission à ses parents qui avait été jusque-là le mobile central de sa vie. Il pénètre de plain pied, et sans seulement s'apercevoir d'aucun changement dans l'objet de la conscience qu'il a de lui-même, sur cette voie nouvelle qui dès lors s'appellera pour lui « *la nécessité d'être tout entier aux affaires de son Père.* » Dix-huit ans après l'avènement en lui de ce principe d'action, il le formulait par ces mots, dans lesquels nous saisissons cette fois le secret de son amour pour nous : « C'est ici la volonté du Père qui m'a envoyé, que je ne perde aucun de ceux qu'il m'a donnés » (1). Il suffisait donc, pour que la charité de Christ se portât sur tel ou tel objet, que cet objet fût dans ce moment le but de l'intention de salut dans le Père.

Tel est le fait général à la lueur duquel la guérison de l'hémorrhoïssé nous apparaît comme ayant été le résultat direct d'une volonté expresse de Dieu lui-même, agissant au moyen de la soumission active qui constituait la vie même de l'âme humaine de Notre-Seigneur.

Peut-être quelqu'un de nos lecteurs se demande-t-il ici, si ce que nous venons de dire n'impliquerait pas cette doctrine « condamnée par l'Eglise, » qui attribue à Jésus-Christ une position subordonnée à l'égard de son Père. Il suffit, pour répondre à cela, de rappeler que c'est précisément cet abaissement jusqu'au niveau de notre humanité, qui fait pour nous, de Celui qui nous présente l'Evangile, la Parole ou la Révélation de Dieu. D'ailleurs, si le récit que nous étudions nous montre l'âme même de Jésus dans une position de subordination volontaire à l'endroit du Père, il lui donne en même temps une position suprême et absolue à l'égard des hommes qui l'entourent. Tandis que les plus grands prophètes ont besoin d'une préparation soit pour rencontrer leur Dieu, soit pour s'acquitter de la tâche qu'il leur a confiée (2), Jésus, lui, nous apparaît ici avec Dieu dans une relation qui est telle, que, même dans un

(1) Jean, VI, 38, 39.

(1) Exod. III, 5, IV, 10. — I Rois, XIX, 11 à 13. — II Rois, III, 15. — Es. VI, 7, etc.

moment où il est « pressé et foulé » par une multitude bruyante, et où sa pensée est tout entière à l'œuvre qu'il s'apprête à accomplir, il n'en est pas moins possible à Dieu de se servir de l'activité personnelle de Jésus, sans tout d'abord avoir dû pour cela s'adresser à son intention réfléchie.

N'y a-t-il même pas comme une majesté surhumaine dans ce fils de l'homme, qui laisse ainsi Dieu lui-même prendre pied dans le centre le plus intime de sa volonté, sans que son âme en soit seulement troublée ? Cela ne nous rappelle-t-il pas cette question de Jésus à son disciple, question que lui seul peut avoir prononcée sur la terre : « Ne sais-tu pas que je suis dans le Père, et que le Père est en moi ? »

Approchons-nous cependant de lui, tel qu'il nous est montré ici, se dirigeant vers la maison de Jaïrus.

Evidemment, nous devons nous le représenter intercédant alors en faveur et du père et de cette enfant vers laquelle il se savait envoyé. Non pas que nous voulions dire que le Seigneur eût alors son âme devant son Père, puisque c'est là ce qui doit s'affirmer de tous les moments de sa vie terrestre. Ici, il y a plus que cela. Tandis que la foule acccourt et le presse, tandis qu'autour de lui on discute, qu'on s'agite ou qu'on pleure, son âme est uniquement concentrée sur la puissance de Celui qui seul peut guérir et sauver sa créature. Cela veut dire que nous devons nous imaginer Jésus, dans ce moment-là, tout entier au combat de la foi et à la lutte de la prière.

C'est du reste ce qui ressort ne fût-ce que de son exclamation à l'ouïe du message annonçant au père que sa fille a expiré. « Ne crains pas ! » lui crie aussitôt Jésus, « crois seulement ! » Ces quelques mots abrupts, émus, ne trahissent-ils pas ce qui remplissait alors toute sa pensée ? N'y surprenons-nous pas l'âme de Notre-Seigneur réagissant par un effort suprême et soutenu, contre les impressions de souffrance et de mort dont il était alors entouré, aussi bien que contre l'influence envahissante de ce monde incrédule dont il allait affronter les railleries ? Nous la voyons, cette âme toute céleste, occupée à ressaisir et à retenir, en dépit des obscurités et des défaillances de la

chair, (1) l'objet invisible de sa foi. Ce n'est plus uniquement Jésus que nous avons devant nous. C'est, dans Jésus de Nazareth, Celui qui s'affirme, et cela tout d'abord en face de lui-même, (2) comme le Christ, le fils du Dieu vivant. C'est celui qui, grâce à cette conscience de lui-même qu'il ressaisit toujours de nouveau par sa foi en Dieu, n'hésitera pas tout à l'heure à prononcer dans la chambre mortuaire cette parole de la toute-puissance elle-même : « Petite fille ! je te dis : lève-toi ! »

Avant ce moment-là, cependant, était sortie de sa bouche une parole d'un tout autre caractère. Nous ne saurions la comparer, cette parole-là, qu'au cri de joie par lequel un lutteur, au fort du combat, saluerait un gage inattendu de la victoire à laquelle il aspire. Tels nous apparaissent, dans la bouche de Jésus, ces mots sur lesquels se concentre notre étude : « Qui m'a touché ? J'ai clairement reconnu au dedans de moi qu'une vertu est sortie de moi ! »

Evidemment on ne saurait voir là-dedans ce qui ne serait qu'une exclamation de surprise. C'est plus et tout autre chose que cela ! C'est bien un cri de triomphe. C'est l'expression de la joie du vainqueur devant ce qui lui montre inopinément que sa prière est exaucée (3), devant ce qui pour lui est donc, dans ce moment-là, comme une arrhe et un gage de la grâce qu'il demandait pour l'instant à la rencontre duquel il s'avançait encore.

Considérée de la sorte, cette guérison, que Dieu opère ainsi par le moyen de Jésus mais à son insu, au milieu de la presse et du bruit de la foule, ne saurait nous apparaître que comme un encouragement qu'accorde au fils de l'homme Celui en qui seul il saisissait toujours à nouveau sa vie ; ce Dieu qui, quelques semaines auparavant, lui avait déjà accordé, après huit longs mois de mécomptes en Judée, une joie inespérée dans les

(1) Math. xxvi, 41. — Jean, xii, 27, 28. — Héb. v, 7, etc.

(2) C'est par cette « affirmation » qu'il avait déjà dû vaincre les premières difficultés lors de la « tentation au désert. » Voyez aussi Jean xi, 4 et 40.

(3) Jean, xi, 42.

campagnes de la Samarie (1); ce Dieu qui, plus tard, en face de l'incrédulité finale du peuple élu, témoigne pour lui du haut même du ciel, et qui, quelques jours après, au plus fort de sa terrible agonie, répondra à sa prière par l'ange de la force et de la consolation.

Tel est l'ensemble des faits qui nous donne le droit de regarder la guérison de l'hémorrhoïsse, comme une œuvre directe que Dieu lui-même aurait accomplie par Jésus, et cela pour répondre à sa foi et pour relever sa force et son courage.

Il nous reste encore à examiner le rôle que, dans cette même guérison, il faut assigner à l'initiative et à la volonté de celle qui a été guérie, et qui, comme nous l'avons vu, avait elle aussi été un agent passif entre les mains de Dieu.

Non pas sans doute que cela apparaisse aussi clairement que dans le cas du Seigneur. Aussi bien la volonté de la malade était-elle loin d'être vis à vis de Dieu dans ce rapport d'union absolue qui, chez Notre-Seigneur, laissait un libre cours à l'activité divine.

Peut-être semblera-t-il même à quelqu'un que le mot que lui adresse le Sauveur : « Ta foi t'a sauvée ! » doive nous interdire d'assigner à la guérison de cette femme aucune autre cause que sa propre volonté. Ce serait là, cependant, prendre *la foi*, laquelle est avant tout un acte d'obéissance de l'âme elle-même, pour la cause efficiente d'un salut que cette obéissance ne fait jamais que saisir. La foi demeure sans doute chez le croyant une activité essentiellement personnelle ; c'est même là l'activité centrale de son âme. Ce n'en est pas moins toujours chez lui une activité essentiellement réceptive. Nous ne saurions imaginer un croyant se glorifiant comme de son œuvre propre, ou même comme de sa conquête, du salut qu'il aurait saisi par la foi. Cette foi est chez lui le résultat d'une vie dont il sent clairement que le principe, aussi bien que la mise en œuvre, lui vient de Dieu seul. Sans doute c'est bien *sa* foi ;

(2) Jean IV, 31 à 36.

mais, s'il lui donne ce nom, c'est parce que, lorsque cette foi a été réveillée en lui par l'Esprit de Dieu, le croyant la ressent au dedans de lui-même comme le premier battement de cœur d'une vie nouvelle. C'est pour lui, au sein d'une existence jusque là terrestre et passagère, l'apparition au dedans de lui de cette vie céleste et éternelle qu'il sait être la seule vie véritable de l'homme.

Dire d'une foi semblable qu'elle a sauvé l'homme, ce sera donc toujours avoir dit que Dieu, qui est la source de la vie éternelle et céleste, a sauvé le croyant et en suscitant chez celui-ci l'activité de la foi, et en se donnant lui-même pour objet à cette activité.

Remarquons aussi que si Jésus emploie ici, comme souvent du reste, cette expression : « Ta foi t'a sauvée ! », jamais il n'a dit de personne, ni : « Tu t'es sauvé, » ni même : « Je t'ai sauvé par ta foi. » Toujours il fait voir dans le salut reçu ou saisi par la foi un sujet de gratitude, et d'une gratitude qui a Dieu lui-même et Dieu seul pour objet.

Dans ce cas-ci, d'ailleurs, la malade est fort loin de faire preuve d'initiative. Même après avoir agi comme elle l'a fait, elle a besoin d'entendre Jésus lui dire que son action a réellement été un acte de foi, et que, comme telle, cette action a inauguré pour elle un salut définitif. Evidemment, le seul mobile qui l'avait poussée à agir avait été un sentiment général de confiance en la bonté du Dieu d'Israël qui, dans la personne de Jésus, semblait s'être enfin souvenu de son peuple. Ce sentiment, suffisant pour l'amener, une fois guérie, à reconnaître dans cette guérison une grâce divine, n'était cependant pas de nature à produire chez elle une action assez claire et assez énergique, pour qu'il pût lui venir à l'esprit d'y rapporter sa guérison comme à sa cause. Non seulement rien ne trahit chez elle une pensée semblable, mais nous la voyons presqu'effrayée de la puissance et de la soudaineté du bienfait dont elle avait été l'objet. Aussi bien, déjà avant cela, Dieu l'avait-il conduite par ce chemin spécial qu'il a coutume de tracer aux âmes faibles et hésitantes. Si elle croyait sans doute fermement à la puissance

et à la bonté de Dieu, ce n'était cependant pas à lui qu'elle avait eu directement recours, pendant ces douze années pendant lesquelles elle avait inutilement « dépensé tout son bien entre les mains des médecins. » Une longue et douloureuss éducation avait été nécessaire pour amener cette âme à s'adresser directement à l'aide divine elle-même. Ne connaissant d'abord que cette confiance mal assurée, qui préoccupe l'âme beaucoup plus des efforts qu'elle fait pour croire que de l'objet même de sa foi, elle n'avait ressenti en elle une foi un peu simple et décidée, que lorsqu'elle avait pour ainsi dire rencontré son Dieu face à face, dans la personne du Christ s'apprêtant à aller sauver la petite fille de Jaïrus.

Nous avons donc là devant nous une de ces âmes dont le regard ne s'élève que difficilement au dessus des causes prochaines. Non qu'elle ne croie réellement en Dieu, puisqu'en dépit de tant de mécomptes elle espère encore en lui. Mais elle est du nombre de ceux auxquels Jésus venait de dire : « Si vous ne voyez des signes et des miracles, vous ne croyez pas ! » Elle ne conçoit pas l'action divine en dehors de moyens visibles, et si elle se reprend à espérer, c'est bien uniquement parce qu'elle se voit en face de la puissance actuelle du prophète. Même alors, — peut-être aussi à cause de la nature de son mal, — au lieu de pénétrer jusqu'à lui, devant tous, ainsi que le paralytique l'avait fait peu auparavant avec tant d'énergie et de persévérance, elle se conduit en femme timide; elle agit en cachette et par des voies détournées. En face de l'accueil qui a été fait devant elle à la démarche de Jaïrus, elle demeure encore hésitante, et par conséquent superstitieuse. Plus elle se fait une haute idée de la puissance miraculeuse de Jésus, plus elle se dit qu'il lui suffira, pour être guérie, d'arriver à toucher par derrière ne fût-ce que le bord de son vêtement.

Non pas que ce qu'il y a encore là dedans de superstitieux doive nous frapper autant que la candeur et la sincérité de sa foi. Il y a, en effet, deux sortes de superstition qu'il ne faut pas confondre. Il y a celle par laquelle l'âme a fixé son espoir ailleurs qu'en Dieu lui-même. C'est là de l'idolâtrie. Mais il y a

aussi une foi, qui, bien que très réelle, est cependant entachée de superstition, en ce qu'elle se préoccupe avant tout des moyens qu'emploierait le Dieu auquel elle se confie. Cette dernière superstion ne devient dangereuse, que lorsqu'elle en arrive au point de faire dépendre de tel ou tel moyen de grâce, non seulement l'aide, mais la faveur même de Dieu.

Rien ne nous dit que cette malade en fût là. On peut même affirmer que, si c'eût été le cas, le Seigneur ne se fût pas contenté de lui parler comme il le fait. Il semble, au contraire, avoir si bien discerné en elle la présence d'une vraie foi, qu'il ne l'exhorte même pas à croire, ainsi qu'il y exhorte Jaïrus. Le seul fait qu'il se borne à lui dire de croire davantage, montre qu'il l'approuve d'avoir déjà su croire. Avec cela, parce qu'il voit en elle une foi qui s'ignore, il se hâte de lui dire que Dieu, lui, n'a pas ignoré cette foi; puis il lui donne lui-même la certitude de la paix, comme aussi celle de la permanence du bienfait qui vient de lui être accordé.

C'est ainsi, pour le dire en passant, que Dieu ne limite pas son salut à celui-là seul qui lui apporterait une foi parfaitement normale; qu'il apprécie la sincérité de prières imparfaites, et la vérité de sentiments qu'obscurcirait encore une pensée mal définie. Tel est bien le Dieu qui, dans ce cas-ci, après avoir répondu à une démarche dans laquelle il pourra seul discerner une foi réelle, fait ensuite approuver et encourager devant tous, par son Christ lui-même, celle qui ne s'était adressée qu'en tremblant, et pour ainsi dire que de loin, à sa puissance et à ses compassions.

On le voit, il n'y a rien dans ce récit compris de la sorte, qui ressemble à une action magique venant répondre à une démarche supertitieuse. Dieu s'y montre bien plutôt mettant lui-même directement en œuvre le pouvoir miraculeux dont il avait enrichi la personne de Jésus, et cela pour répondre à une foi dont il discernait la valeur en dépit de l'hésitation et de la superstition qui en voilaient encore l'expression.

Du reste, si quelque chose peut nous faire reconnaître ici une œuvre directe de Dieu, c'est précisément le fait que ce miracle

est opéré au moyen et de la malade et de Jésus, agissant sans avoir la conscience, celui-ci de son action elle-même et celle-là de l'importance et du caractère de sa démarche. Dieu seul, en effet, est ainsi à même et de mettre en œuvre, comme il le fait dans Jésus, l'activité centrale de la volonté, et de se servir, comme dans la malade, de ce qui ne se montre encore que sous la forme d'une réceptivité religieuse hésitante et mal assurée.

Ou bien quelqu'un, sè rappelant ce que nous disions plus haut d'un « panthéisme latent », se demanderait-il si la pensée que nous venons de formuler ne tendrait pas, elle aussi, à nier la libre initiative de ceux qui seraient ainsi devenus les agents inconscients de l'œuvre divine ?

On pourrait se contenter de dire que l'Auteur et le Maître souverain de la liberté des âmes qui sont à lui, est en droit et à même de se servir de l'activité de ces âmes sans devoir préalablement s'adresser à leur conscience réfléchie. On pourrait faire remarquer que ce qui, abstraction faite de Dieu, ne serait en effet que cette négation des droits de la vie et de la liberté qui s'appelle un fait magique, devient, du moment où intervient la Personne divine, le résultat direct et de cette vie et de cette liberté elles-mêmes. Pour une âme à Dieu, en effet, ce n'est pas la présence, c'est bien plutôt l'absence de son Dieu qui est mortelle à la vie et à la liberté (1). Bornons-nous plutôt à

(1) M. le professeur E. Naville a publié dans « le Chrét. Evangéliq. » de mai 1881, sous le titre « *Le Christ jugé par un Hindou,* » la traduction d'un discours prononcé par le philosophe réformateur *Chunder-Sen* devant ses coréligionnaires de l'Inde anglaise. A côté d'idées encore étrangères à l'Evangile, nous trouvons, dans ces paroles d'un homme qui se présente comme un sectateur de Brahmah et qui s'exprime au nom d'un grand nombre de ses compatriotes, des pensées très frappantes sur le sujet de notre étude, je veux dire sur le rapport subsistant, dans Jésus-Christ, entre la conscience de soi et le sentiment direct de Dieu. Dans l'état d'ébranlement et de fermentation où l'on nous dit que se trouvent à cette heure les esprits dans l'Inde anglaise, les paroles de Chunder-Sen, ainsi que le grand mouvement du Brahmah-Somaj auquel il se rattache, ne sauraient sans doute avoir l'importance qui accompagnerait des manifestations semblables dans notre Occident. Malgré cela, on ne peut s'empêcher de s'étonner, en lisant les pages en question, de la place

remarquer que, dans ce cas-ci, la liberté des agents de l'œuvre divine demeure entière. Aussitôt après avoir ainsi été un simple instrument passif dans la main de Dieu, Jésus déploie, pour la résurrection de la jeune fille, une autorité personnelle qui nous fait reconnaître en lui le représentant de Dieu lui-même au sein de l'humanité (1). Quant à la malade, elle arrive à glorifier Dieu hautement devant tous, tandis que la foi de Jaïrus, après avoir d'abord été si assurée, doit être relevée et affermie par le Seigneur lui-même.

Le fait est que Dieu qui, dans tel cas donné, peut ainsi amener des agents libres à le servir sans qu'ils le sachent, demeure lui-même alors le garant de leur liberté. Nous ne sommes mis ici ni devant une négation de la liberté, ni devant le suicide d'une âme qui se perdrait elle-même dans le sein de Dieu. Au contraire, Dieu fait en sorte que l'accomplissement de la volonté n'arrive pas à n'être qu'une obéissance aveugle. Jésus n'hésite pas à bientôt faire son œuvre propre de l'œuvre inaugurée par son entremise. Dès qu'il a reconnu cette œuvre divine, il s'en empare comme de la sienne, il la sanctionne devant tous, et l'achève lui-même comme une œuvre de sa puissance et de son amour. En sa qualité de Christ de Dieu il fait encore davantage. Par ce mot : « Ta foi t'a sauvée ! » adressé à celle qui a été guérie, il associe à l'œuvre divine celle-là même qui venait d'en être l'objet. Nous pouvons

que l'image du Christ a conquise dans une pensée religieuse qui prétend se rattacher directement aux Védas. Bien que, pour Chunder-Sen, le péché soit encore plutôt un malheur qu'un mal, bien qu'il ne soit pas arrivé à y voir une *offense*, on ne peut néanmoins s'empêcher de mettre ce pas en avant, qui semble ainsi se dessiner au sein de l'empire incontesté du panthéisme, en contraste avec le panthéisme honteux dont souffre toujours plus notre pensée chrétienne. Depuis qu'en 1835, un jeune théologien luthérien effraya les disciples de Jésus-Christ par sa « Vie de Jésus, » quel chemin n'a pas fait cette négation du Sauveur qui ne provient que du refus de convenir de la culpabilité du péché ? Serions nous appelés à voir la réformation après laquelle soupirent tant d'âmes dans nos églises chrétiennes, nous être apportée par des croyants hindous ?

(1) Math. XIV, 33.

même discerner les motifs de Dieu agissant comme il le fait ici. En poussant cette malade à entrer avec la personne de Christ dans la seule relation qui fût alors accessible à la faiblesse et à l'obscurité de sa foi, il veut donner à Jésus l'encouragement qui lui était nécessaire dans ce moment-là ; en même temps qu'il veut le présenter et à la malade et aux disciples, et à la foule elle-même, comme l'instrument *officiel* de sa puissance, comme son représentant, comme Celui qu'un apôtre appellera plus tard « le seul médiateur entre Dieu et les hommes, » et qu'il montrera revêtu « du seul nom par lequel nous puissions être sauvés, »

Ce dernier mot nous dispense d'entrer dans l'examen des hypothèses concernant telle ou telle influence qui aurait été exercée par l'organisme vivant de Jésus sur celui de la malade.

Non pas qu'en thèse générale il soit interdit d'admettre la possibilité d'un fait semblable, aussi longtemps qu'on y verrait un moyen d'action mis en œuvre par Dieu lui-même. Du moment cependant où, comme ici, on est arrivé à devoir statuer une œuvre directe et pour ainsi dire personnelle de Dieu, il serait téméraire de vouloir pousser plus loin l'analyse. D'ailleurs, si quelque chose devait détourner de ce dessein, c'est la nature des hypothèses dont il s'agit. C'est ainsi que même des hommes connus pour la ferveur de leur dévotion à l'endroit du Seigneur, ont été jusqu'à parler, à l'occasion de ce miracle, d'une influence magnétique qu'aurait exercée sa personne. Il suffit, à cet égard, de rappeler que l'action magnétique, pour autant que l'on désignerait par là un fait physiologique suffisamment constaté, loin de jamais avoir lieu à l'insu du magnétiseur, exige au contraire de la part de celui-ci, non seulement une vue claire de son objet, mais une concentration spéciale de volonté.

Mais pourquoi « chercher ainsi parmi les morts Celui qui est vivant », comme on le ferait en demandant le secret de la puissance de Dieu à des faits terrestres qui, comme tels, n'en sauraient jamais être, à mieux prendre, qu'une manifestation indirecte et voilée, et qui, d'ailleurs, ne sont encore qu'impar-

faitement constatés? Ce qu'il faut plutôt retenir, c'est la réalité positive de ce royaume de vie dont la loi fondamentale est « que Dieu y est tout et en tous. » Pour peu que notre pensée ait pénétré jusque-là, nous ne nous étonnerons pas de voir le Créateur agir ainsi au moyen des agents libres qui ressortissent à ce royaume. Déjà, dans cette sphère actuelle qui n'est qu'une préparation et un acheminement à la vie éternelle, l'extase du prophète et des saints est comme une image imparfaite et passagère de ce qui chez Notre-Seigneur devait être l'état régulier et constant. Même dans cette lumière encore voilée qui s'appelle la vie de la foi sur la terre, « être à Christ » signifie déjà « être animé de son esprit (1) » et « posséder sa pensée (2) » ; et ceux qui se sont donnés à lui aspirent déjà à pouvoir s'associer à cette parole de l'apôtre : « Ce n'est pas moi qui vis; c'est Christ qui vit en moi » (3).

Ce qu'il faut avoir compris, c'est donc qu'à parler exactement, Dieu est le seul Etre personnel qui soit réellement en pleine possession de son activité. Pour la créature, abdiquer son initiative devant la sienne équivaudra si peu à avoir détruit sa propre vie personnelle, que ce sera là bien plutôt l'avoir ressaisie à sa source. Il n'est aucun croyant qui ne conçoive un état où son âme serait si bien à son Dieu, qu'elle ne distinguerait son action propre de ce qui serait une action divine en elle que grâces à l'énergie et à la puissance spéciales qui caractériseraient cette dernière.

Ce n'est pas cependant ici le lieu d'entrer plus avant dans ce sujet si vaste et si attachant du dépouillement et du renouvellement de la conscience de soi dans l'âme humaine qui s'est donnée à Dieu. Contentons-nous de reconnaître là-dedans le fait central auquel tout nous ramène, et dans l'expérience de notre conscience et dans l'histoire de l'œuvre divine en vue du salut des hommes. Seul ce fait explique, d'un côté *la soif de Dieu*

(1) Rom., VIII, 2, 9. — I Cor., VI, 17. — Galat. IV, 6.
(2) I Cor., II, 16.
(3) Galat. II, 20. — Comp. Jean, IV, 19.

qui est au point de départ de toutes nos aspirations, et de l'autre l'apparition dans l'histoire de Celui qui, parce qu'il réunit en soi la conscience de fils de Dieu à la conscience de fils de l'homme, répond aussi bien à l'attente de la foi d'Israël qu'aux désirs et aux besoins des « nations laissées à elles-mêmes. » Nous ne comprendrons et les élans de l'âme humaine et la marche imposée à l'humanité dans son ensemble, qu'à la lumière des rapports qui doivent ainsi s'établir entre l'Etre infini et absolu et cette personnalité humaine dont la loi essentielle est d'être dans l'histoire et par la liberté la réalisation de la vie de cet Etre.

En attendant la lumière complète et véritable, l'aurore céleste de ce matin sans ce soir où, notre connaissance actuelle ayant été abolie comme fragmentaire et imparfaite, « nous connaitrons enfin comme nous avons été connus », faisons en sorte dès maintenant que cet avenir qui nous est promis se révèle toujours plus à l'expérience de notre foi !

C. MALAN

Genève, 1882

CORRESPONDANCE

SPURGEON

MONSIEUR LE DOYEN,

Vous m'avez demandé un rapport sur la prédication anglaise. Me voilà fort embarrassé : il n'y a pas de prédication anglaise, à moins d'en juger *in globo*, comme l'a fait Voltaire, et de dire : « La prédication anglaise est une froide dissertation, lue froidement à des gens qui l'écoutent de même. » Le plus sage et le plus poli est d'affirmer qu'il n'en existe pas. Mais, je me hâte de le dire, s'il n'y a pas de prédication anglaise, à proprement parler, il y a des prédicateurs anglais. Je désire vous en présenter trois, qui, par les caractères bien distincts de leur pensée et de leur style, correspondent à trois auditoires non moins distincts : Spurgeon, vous l'avez nommé, le prédicateur populaire ; Farrar, le prédicateur poétique, orateur pour dames ; Liddon, prédicateur universitaire, orateur classique, suivi, de Londres à Oxford et d'Oxford à Londres, par une phalange de jeunes étudiants.

A tout seigneur tout honneur. Spurgeon a de droit la première place dans cette étude. Par la prodigieuse réputation qu'il s'est faite au près et au loin, il s'impose tout le premier à notre attention.

En arrivant à Londres, j'allai, selon votre conseil, me présenter chez lui. Mon titre de délégué m'y valut un charmant accueil et une carte d'entrée au Tabernacle pour le lendemain. Ici je reviens à mes notes de l'année dernière et les transcris telles

quelles, afin de vous donner mes impressions premières dans toute leur fraîcheur.

Dimanche, avril. — J'arrive trop tôt à mon poste. Les portes du Tabernacle ne sont pas encore ouvertes. Mais la foule y stationne déja en masse compacte et tumultueuse. Toutes les conditions de la classe moyenne y sont représentées : des boutiquiers, des commerçants de la Cité, des ouvriers des docks. Puis, des gens du peuple ; cela se voit et se sent. Bon auditoire, somme toute, auditoire exempt de préjugés littéraires, qui ne s'effraie pas du mot cru, quand il est vrai, exempt aussi de cette demi-connaissance philosophique, pire que l'ignorance absolue ; auditoire simple et bon enfant, trop près de la nature pour être sensible à l'art, qu'on ne peut convaincre qu'en touchant, facile à entraîner par le cœur et l'imagination.

J'entends beaucoup causer de lui. Lui, c'est lui, Spurgeon. On l'appelle *il*. A quoi bon le nommer ? Il est dans tous les cœurs.

... « Avez-vous entendu son dernier sermon ? *admirable ! glorious !...* » Et les épithètes se succèdent, toutes plus fortes les unes que les autres... « Il est venu hier (1) me voir, dit une bonne vieille, au châle ponceau, ce cher pasteur ! Il se tue à la peine. Imaginez-vous que l'autre jour... »

Mais les portes s'ouvrent. Je suis enveloppé, soulevé et porté comme une épave. Avec cette façon de s'introduire, le public a bientôt fait salle comble. Malgré ma carte, je suis obligé de me contenter d'une demi-marche d'escalier, à la base d'une grappe humaine suspendue au premier étage. Où suis-je ? Assurément pas dans un temple, encore moins dans une église. Prenez l'hippodrome de Paris, mettez des sièges dans l'arène, et vous aurez à peu près le Tabernacle. Il en a la forme et la dimension. Deux galeries circulaires dessinent le pourtour ovale de l'édifice. Au fond, se détache une plateforme portée sur colonnettes. On y voit une petite table et un immense canapé.

Il y a loin de cette tribune du genre latin à cette horrible boîte à hauteur d'épaules, agrafée au mur comme un nid d'hirondelle, et qu'on appelle une chaire. Rien de semblable, au Tabernacle. Une balustrade, à mi-hauteur de corps, enceint l'estrade et retombe en rampes le long des deux escaliers qui lui ouvrent accès, lui

(1) Spurgeon visite son troupeau le samedi, tout comme les autres jours.

donnant par là l'aspect d'un vaste perron. Spurgeon peut y prendre toutes ses aises. Il y trouve tout ce qu'un improvisateur tel que lui doit désirer : l'air, la lumière et la complète liberté de ses mouvements. Mais chut ! le voici.

Chez Spurgeon l'orateur est trop l'homme même pour qu'il soit inutile de raconter sa vie, avant d'apprécier son talent. Il est de ceux qui peuvent se faire entendre après leurs biographes. Sa biographie trouve donc ici sa place naturelle.

Spurgeon (Charles-Haddon), naquit à Kelvedon dans le comté d'Essex, le 19 juin 1834. Sa famille était véritablement une tribu de lévites. Son père et son grand'père étaient pasteurs, son arrière-grand'père l'avait été, et ses ancêtres, pasteurs ou laïques, s'étaient tous distingués par leur zèle et leur piété. Son grand'père eut sur lui la plus heureuse influence. C'était un homme aux convictions arrêtées, inflexibles, mais d'une grande ouverture de cœur, qui semblait vouloir rachèter par la douceur de ses sentiments l'étroitesse de ses vues et la rigidité de ses principes. Le jeune Charles allait passer chez lui ses vacances d'été, studieuses et fécondes, vacances qu'il employait à lire, à voir et à écouter. « Plus passionné pour ses livres que pour ses plaisirs, » disait-on de lui. Il n'avait alors que cinq ou six ans. Il se faisait déjà remarquer par de brillantes facultés intellectuelles et morales. A l'âge de six ans, il reprit une personne qui se disait chrétienne, et qui, nonobstant sa profession, vivait au milieu d'incrédules et de débauchés. A dix ans, il étonna par sa précocité un vieux pasteur venu en visite chez son grand-père, un certain Monsieur Knill. Frappé de la manière simple et grave avec laquelle le jeune enfant lisait la Bible, au culte de famille, Monsieur Knill pressentit l'avenir brillant qui l'attendait. Il voulut causer avec lui. Tous deux, la main dans la main, firent aux environs, dans les bois de Stambourne, de longues et fréquentes promenades, la tête blanche penchée sur la tête blonde, l'enfant confiant librement au vieillard dont il se sentait aimé, et ses naïfs enthousias-mes et ses ardentes curiosités. Au moment de quitter Stambourne, Monsieur Knill prit son jeune protégé sur ses genoux et dit : « Je ne sais comment cela se fait, mais j'ai le pressentiment solennel que cet enfant prêchera l'Evangile à des multitudes, et que Dieu le bénira pour beaucoup d'âmes. »

Spurgeon a tenu ce que promettait son enfance. Il était né prédicateur. Dès l'âge de douze ans, il réunissait ses frères et sœurs pour leur adresser des exhortations.

Il passe quatre ans au collège de Colchester et y remporte tous les prix. A quinze ans, il entre comme sous-maître dans une école de Newmarket. A la foi confiante de l'enfant devaient succéder les doutes du jeune homme. Il raconte lui-même, dans un de ses sermons, la crise religieuse par laquelle il passa, à cette époque. « J'ai été un libre-penseur. Il y a eu dans ma vie une heure malsaine dans laquelle je coupai net le câble de ma foi. Je ne demeurai pas plus longtemps amarré aux côtes de la Révélation. Mon vaisseau dériva sous le vent, et je le permis, et ainsi j'entrepris le voyage de l'incrédulité. Je dis à la raison : « Sois désormais mon capitaine; » je dis à mon esprit : « Tu seras mon pilote, » et je partis comme un fou. »

Il devait bientôt rentrer au port. Voici le récit de sa conversion :

« Je voudrais vous dire comment j'arrivai moi-même à la connaissance de la vérité. Il plut à Dieu de me convaincre de mon péché, lorsque j'étais encore enfant. Je vivais misérablement, sans trouver d'espérance et m'imaginant que Dieu ne voudrait jamais me sauver. Je ne pouvais presque rien faire, mon cœur était brisé. Je priai six mois comme un agonisant, et aucune réponse ne fut faite à mes prières. Alors je résolus, pour trouver le chemin du salut, de visiter successivement tous les lieux de culte de la ville où j'habitais. Je partis. Mais, à vrai dire, malgré toute la vénération que m'inspirent aujourd'hui et que m'inspiraient alors les prédicateurs que j'entendis, je dois avouer que je ne les vis jamais prêcher pleinement l'Evangile. Ils prêchaient la vérité, de grandes et bonnes vérités bien faites pour la majorité de leur auditoire ; mais ce dont j'avais besoin était la réponse à cette question : Comment puis-je obtenir le pardon de mes péchés? et c'était justement ce qu'ils ne me disaient pas.

Enfin, par un jour de neige (il neigeait si fort qu'il me fut impossible de me rendre à l'endroit où je m'étais proposé d'aller), je fus forcé de m'arrêter sur la route. Je pris une obscure ruelle et j'entrai dans une cour où s'élevait une petite chapelle. C'était une chapelle méthodiste. J'avais entendu parler des méthodistes et de leurs chants, dont l'accent criard donne mal de

tête ; mais peu m'importait. J'avais besoin de savoir comment je pouvais être sauvé, et il m'était indifférent qu'ils me donnassent mal de tête. Je m'assis ; le service commença, mais aucun ministre ne parut. Enfin, un homme maigre monta en chaire, ouvrit sa Bible et lut ces paroles : « Regardez à moi, et soyez sauvés, tous les bouts de la terre. » Fixant ses yeux sur moi, comme s'il eût connu le fond de mon cœur, il s'écria : « Jeune homme, vous êtes troublé, vous ne dissiperez vos troubles qu'en regardant à Christ ; » et alors, élevant ses mains, il se mit à crier, comme un méthodiste primitif seul pouvait crier : « Regarde, regarde, regarde. » Aussitôt je vis le chemin du salut. Oh ! comme alors la joie fit palpiter mon cœur ! Je ne sais pas ce qu'il dit d'autre. Je n'y fis pas attention. Oh oui, je regardai, je regardai tant qu'il me semblait voir mes yeux devant moi, et dans le ciel je regarderai encore dans ma joie inexprimable. »

Peu de temps après, Spurgeon entre dans l'Eglise baptiste. A cette époque, une école de Cambridge le prit comme sous-maître. Le temps qu'il n'employait pas à remplir ses devoirs scolaires, il le donnait volontairement aux autres, allant visiter les malades, prêcher aux enfants, distribuer des traités sur les chemins. A l'âge de seize ans, il prêcha son premier sermon, et dès lors commença sa carrière de prédicateur. Tous les soirs, il parlait aux environs de Cambridge. Nommé pasteur à Waterbeach, il y ressuscita l'église. Il avait alors dix-huit ans.

On a souvent reproché à Spurgeon de n'avoir pas fait d'études régulières, et, pour bien des gens, qui jugent un homme par ses diplômes, cela suffit à le démonétiser La vérité est qu'il faillit entrer dens un séminaire de Cambridge. Un rendez-vous manqué avec le tuteur du collège et une voix qu'il entendit un soir et qui disait : « Ne cherche pas pour toi-même de grandes choses, » le décidèrent à renoncer à son projet.

Peu après, il parla au meeting anniversaire de l'union des écoles du dimanche. Son discours impressionna vivement l'auditoire et particulièrement un Monsieur Gould, un habitant de Londres, qui de retour dans la capitale, s'empressa de parler du jeune prodige au *deacon* de l'église baptiste de New-Park street. Cette église dépérissait. Le deacon saisit la balle au bond ; il écrivit à Spurgeon. Dans le courant de novembre 1853, le jeune pasteur prêcha à Londres pour la première fois. Après un stage

de trois mois, il fut nommé à l'unanimité : il avait alors dix-neuf ans.

Sa réputation se répandit bientôt au dehors.

Voici le jugement qui fut porté sur son compte à cette époque dans un journal littéraire : « Sa voix est claire et harmonieuse, son langage simple son style coulant et net, son plan lucide, ses idées fortes et pratiques, son débit plein de cordialité, ses remarques toujours piquantes, parfois familières, comme on en fait en causant, mais jamais légères ni grossières, encore moins profanes. A n'en juger que par un seul discours, nous croyons qu'il deviendra un prédicateur fidèle, puissant et aimé. Il y a en lui une telle précocité de talent que nous ne tenons aucun compte de la profusion luxuriante et sauvage qui caractérise son style, comme celui de tous les jeunes orateurs. »

L'ordre lui manquait, c'était son principal défaut. « Naguère, dit-il lui-même, je mettais ma science pêle-mêle en un glorieux désordre ; maintenant, j'ai dans ma tête un étui pour chaque chose. »

La publicité régulière de ses sermons commença avec l'année 1855. Depuis lors, elle s'est continuée sans interruption. Aujourd'hui, elle a un débit de 25000 exemplaires par semaine. Cette même année vit paraître le *Christian Cabinet*, une *Revue* où Spurgeon écrivit longtemps. Il y traita tous les sujets : historiques, scientifiques, littéraires, religieux, et y démontra une fois de plus que les grands orateurs font les bons écrivains.

La chapelle de New-Park street devint bientôt trop étroite ; Spurgeon se transporta au Royal Surrey Gardens Music Hall qui ne fut pas trouvé plus grand. Alors on décida l'érection du Tabernacle. L'argent manquait ; Spurgeon s'industrie, écrit, prêche, vend des bustes de lui à trois guinées pièce, fait jouer tous les ressorts de son esprit inventif et finalement pose la première pierre de son édifice, le 16 août 1857. En 1860, à peine achevé, le Tabernacle fut ouvert. On y tint des services spéciaux, dont les collectes servirent à couvrir les frais de construction. D'autres dons s'y ajoutèrent, et 31000 livres furent versées dans les mains du trésorier. Grâce aux modifications qu'on lui fit subir, le Tabernacle contient aujourd'hui 6500 auditeurs.

L'Amérique essaya vainement d'attirer Spurgeon avec des dollars. Les Américains de Boston lui offrirent 1000 dollars par sermon. Il fut incorruptible et refusa.

Plusieurs sermons spéciaux prêchés, à cette époque, donnèrent à son nom un grand retentissement. L'un d'eux sur la guerre de l'Inde fut prêché au Palais de Cristal devant un auditoire de 20,000 personnes. Cinq ou six autres furent publiés à 100,000 exemplaires chaque. Un sermon sur *la régénération baptismale* fut publié à 198,000 exemplaires, qui furent enlevés en un clin d'œil.

En 1865, Spurgeon fait paraître le *Sword and the Trowel*, un journal dont le but était de gagner des adhérents à l'église baptiste du Tabernacle. A cette époque se rattache aussi la publication de *Morning by morning* et d'*Evening by evening*, deux livres d'édification qu'on dit être les meilleurs de Spurgeon.

En 1866, le Tabernacle ayant besoin de réparation, Spurgeon se transporte à *Islington* et prêche dans l'*Agricultural Hall*. Cette salle réunissait chaque dimanche 12000 personnes.

Séjour en Hollande, où il prêche devant la cour; séjour à Paris, où il donne à l'Oratoire un curieux sermon sur la prière. L'année suivante, érection de l'orphelinat, fondation de maisons de charité, etc., etc.

En 1870, Spurgeon écrivit la note suivante, qui est une remarquable peinture de son énergique activité :

« Le ministère dans une église de 4000 membres, la direction de toutes ses dépendances, le choix, l'éducation des étudiants, le soin de les caser, l'inspection de l'orphelinat, la publication d'un journal, d'une grande quantité de volumes, d'un sermon par semaine, une immense correspondance, une activité publique continue, et d'autres travaux encore, tout cela nous confère le droit de demander à nos amis de ne pas permettre que nous ayions un seul souci au sujet des fonds nécessaires à notre entreprise. »

Cette note à la Saint Paul terminera cette courte biographie; elle en est l'éloquent résumé. Spurgeon semble avoir pris pour devise : « Je vis, j'agis. » Sa vie est une action continue, action puissante, quand on songe à tout ce qu'elle embrasse, action profonde, quand on songe à tout ce qu'elle a créé, action bénie, dont la terre a reçu les semences et dont le ciel recueillera les fruits.

Tel était l'homme qui vint prendre place à la tribune. Au premier abord, son extérieur me déplut. Petit, gros, la tête enfoncée dans les épaules, les cheveux en broussaille, la démarche pesante, Spurgeon n'a guère cette noblesse de port et de maintien qu'on

tours pour en arriver à ses fins ! Sa pensée se transpose de forme en forme, si je puis ainsi dire, depuis l'image et l'exemple jusqu'à l'abstraction, allant ainsi du simple au composé, du particulier au général, du connu à l'inconnu : méthode éminemment populaire, à laquelle on ne recourt jamais sans succès. Variété dans l'exposition des différentes faces d'une même vérité, variété dans l'exposition des vérités différentes. Il faut appliquer à son style ce que nous avons dit de sa diction : il se plie à toutes les formes et prend toutes les allures. Le sujet est-il par lui-même éloquent et sublime ? S'agit-il, par exemple, d'annoncer les magnifiques récompenses promises aux élus, la bonté de la grâce de Dieu ? Spurgeon se met à cette hauteur dans un langage noble et pathétique. S'agit-il, au contraire, d'une petite particularité morale, d'un petit devoir méconnu, d'une règle de prudence et de sagesse quotidiennes ? Spurgeon quitte les cimes pour aller rejoindre son sujet sur le terre-à-terre de la pratique. Changeant de style et de ton, il prend son auditeur par la main, le fait asseoir à ses côtés, et engage avec lui un entretien de coin du feu. Par là, il évite l'emphase et la monotonie, ces Charybde et Scylla de la prédication, ces éternels écueils où l'on ne compte plus les naufrages ! Enfin, variété dans les moyens. Il n'est rien que Spurgeon ne fasse concourir au but qu'il se propose ; il fait flèche de tout bois, tout lui est bon. Une comparaison tirée des habitudes journalières, le récit d'une discussion, un fait dont il a été le témoin, une histoire de son enfance, une légende ou maxime populaire, une opinion courante, un accident arrivé dans la semaine, un évènement politique ou national, un conte de nourrice, il sait profiter de tout cela pour attirer et suspendre à ses lèvres l'attention de ses auditeurs sans jamais la lasser.

A ce propos, je voudrais parler d'une ressource oratoire tout à fait *sui generis*, à laquelle Spurgeon ne se fait pas scrupule de recourir ; je veux dire : la plaisanterie, le rire. Faire rire un public religieux, voilà qui est bien anglais ; voilà une recette qui, je le crains, ne peut convenir qu'au pays où elle est employée. Et voici pourquoi : la plaisanterie anglaise est éminemment sérieuse ; elle s'appelle l'*humour ;* c'est le piment de la pensée grave. Nous ne connaissons pas cela, nous Français. Chez nous, on plaisante pour plaisanter, ou pour faire parader son esprit. Ouvrez nos journaux, et, sur dix mots plaisants, vous en trouve-

rez dix qui n'ont pas d'autre ambition. Sans doute, on peut y trouver des idées sérieuses, il y en a de très fines; mais ce n'en est pas l'essentiel. La forme y fait passer le fond, si je puis ainsi dire. Nos voisins entendent la plaisanterie tout autrement. C'est le fond qui en fait passer la forme. L'*humour* fait rire pour instruire, comme le roman charme pour moraliser. Tel il est conçu, tel il est accepté. L'anglais rit et très fort, mais il ne laisse point échapper la pensée dont la forme l'amuse; il rit, mais, après cela, il réfléchit et retient. Spurgeon fit, un jour, une chose singulière. Il parlait de la doctrine des œuvres opposée à celle de la grâce. D'abord il raconta maintes anecdotes ; puis, comme dernière illustration, il se laissa glisser le long de la rampe qui conduit à la plateforme : « Voilà la grâce, » dit-il à ses auditeurs. Ensuite, remontant à grand peine ce qu'il avait si facilement descendu : « Et voilà les œuvres, » ajouta-t-il. Le public éclata de rire. Oui, mais il saisit et retint le véritable esprit de la chose : l'enseignement religieux. Spurgeon avait atteint son but. A ceux qui l'en blâmèrent, il répondit : « Quand il s'agit d'instruire, la fin justifie le moyen. »

Voilà de l'utilitarisme oratoire. Le dirai-je? Au premier abord, il me déplut souverainement. J'étais fort prévenu, il est vrai. Avant d'entendre Spurgeon, j'avais lu quelques-uns de ses sermons traduits, et l'un d'eux me parut outrepasser si audacieusement les bornes du respect dû aux règles classiques, qu'en arrivant en Angleterre, je n'étais pas loin de souscrire aux jugements dédaigneux dont Spurgeon est continuellement l'objet de la part des clergymen de l'Eglise établie. Voici quelques passages de ce sermon : il s'agit des similitudes dont Dieu se sert pour instruire et convertir le pécheur.

« ... Dieu nous parle ainsi en tout temps. Le matin, que faites-vous ? Au saut du lit, vous vous habillez; première similitude. Au dernier jour, vous aurez à vous revêtir de la robe de noce. Une fois habillé, vous allez déjeuner ; votre famille se réunit autour de vous : touchant emblème de ce repas spirituel auquel Dieu convoque ses enfants... etc.

Mais Dieu nous parle encore en tout lieu. Il nous parle dans la basse-cour. Regarde ces poussins qui boivent dans la mare, et que leur exemple accuse ton ingratitude. Ils boivent, et, à chaque gorgée, ils lèvent vers le ciel leurs petites têtes pour

remercier celui qui envoie la goutte d'eau qui les désaltère (?), tandis que toi, créature intelligente, comblée des dons de Dieu, tu bois et tu manges sans penser à le bénir pour les aliments qu'il te donne, sans faire monter tes actions de grâces vers le tendre Père qui te nourrit. Ton âne aussi t'instruira. Il est têtu, mais tu l'es plus encore, t'obstinant dans les sentiers fangeux de la corruption.....

Dieu nous parle en toute vocation. Il te parle, ô boulanger ! De la bouche de ton four sort un *brûlant* appel que tu dois entendre. Il y a dans l'enfer un four plus terrible encore où sont consumés tous ceux qui se détournent de Dieu. — Il te parle, ô boucher ! En voyant la brebis lécher le couteau qui doit l'égorger, songe que, toi aussi, tu te plais en ce qui doit te donner la mort. — Il te parle, ô cordonnier ! Ton âme est aussi dure que le cuir que tu bats. — O imprimeur, veille à ce que ta vie soit composée de types célestes, et non des noirs caractères du péché. — Dieu te parle, ô pharmacien. Il se tient à côté du mortier où tu mélanges tes drogues et te dit : « Toi aussi, tu es malade, et je puis t'indiquer un remède souverain, te composer une potion qui te délivrera de tous tes maux. — Es-tu fondeur ? Alors, prie le Seigneur de fondre ton cœur et de le jeter dans le moule de son Evangile. »

Voilà qui m'avait révolté. Au point de vue de l'art, c'est déplorable. Les comparaisons sont forcées, tirées par les cheveux ; c'est extravagant. Oui, mais faut-il juger un homme d'après une règle qu'il n'a pas voulu suivre ? Non, sans doute. Et quand il s'agit de l'art de la chaire, ne faut-il pas apporter aux prescriptions de la rhétorique certains tempéraments que demandent et qu'exigent même les besoins du milieu ? Eh bien, je doute qu'au point de vue religieux, ce sermon soit resté sans effet. Je suis sûr qu'il a fait une impression durable et profonde ; et la preuve en est le souvenir qu'on en a gardé. Plusieurs personnes m'en ont parlé en Angleterre. Il y a cependant plus de dix ans qu'il a été prêché. Croyez-vous que tous ceux dont Spurgeon a rappelé la profession, boulangers, pharmaciens, agriculteurs, cordonniers, etc, aient pu se remettre à l'ouvrage, saisir de nouveau leurs instruments de travail, sans se souvenir des ingénieuses comparaisons que Spurgeon en avait tirées la veille ? Qui sait ? l'idée qu'ils y ont attachée désormais a pu devenir une sorte

d'obsession qui a peut-être produit en eux une conversion décisive.

Qu'on accuse Spurgeon de vulgarité, d'extravagance et de mauvais goût, j'y consens, pourvu qu'on ajoute: vulgarité voulue, extravagance voulue, mauvais goût voulu. Spurgeon saura toujours se défendre contre une accusation posée dans ces termes en disant simplement : « Et j'ai bien raison, puisqu'auprès de mes auditeurs c'est par là que je réussis. Mon succès auprès d'eux, voilà mon excuse, trouvez-en une meilleure. »

Ah! sans doute, il ne faudrait pas pousser ici l'admiration jusqu'à l'imitation. Autre pays, autre auditoire, autres procédés. Aux raffinés parlons le langage de l'Académie. Ce qu'il faut chercher à imiter chez Spurgeon, ce n'est pas les moyens dont il se sert, mais le principe qui les lui fait choisir : l'accommodation de la parole aux besoins de l'auditoire. Prenons à nos auditeurs leur vocabulaire, leurs façons de penser ; tirons de leur vie les exemples et les comparaisons qui peuvent les instruire et les corriger. Il nous faut pouvoir leur dire ce que La Bruyère disait à ses lecteurs : « Je vous rends ce que vous m'avez prêté. » C'est par là seulement que la prédication peut éviter l'emphase dont elle s'est si longtemps nourrie sans parvenir à en vivre, c'est par là qu'elle pourra devenir véritablement impressive et fructueuse.

Nous avons cru devoir faire ressortir l'utilitarisme oratoire de Spurgeon, car il nous semble la clef de ce talent populaire si original et si puissant.

L'originalité et la puissance, voilà bien les deux caractères qui distinguent les discours de Spurgeon comme fond. Ajoutons-y la clarté de l'exposition et nous aurons résumé en trois mots leurs multiples qualités. Le plan en est nettement divisé, les parties indiquées au début, rappelées à la fin. Sur ce point, notre orateur contraste avec nombre de ses confrères de l'Eglise établie qui, persuadés qu'un désordre quelconque est un effet de l'art, semblent avoir pris à tâche d'obscurcir ce qui est clair et de confondre ce qui est distinct. Dans les sermons de Spurgeon, chaque chose a sa place. Nous venons d'ici et nous allons là. Si vous vous perdez, cher auditeur, ce sera bien votre faute. Il faut le dire, une chose manque généralement aux plans de Spurgeon : l'unité et la gradation. Il y a dans ses discours une suite de pa-

ragraphes, plutôt qu'une articulation de parties. Les idées y sont parquées en petits groupes réguliers; mais les groupes ne s'engendrent pas les uns les autres; ils voisinent, mais ne s'associent pas ; il y a des anneaux, il n'y a pas de chaîne. En voici un exemple entre beaucoup d'autres : I. La propre justice est un péché qui se rencontre chez les gens religieux. — II. Il fleurit où d'autres péchés abondent. — III. C'est un grand péché. — IV. Il est le fruit des propres pensées de l'homme. — V. La conséquence de ce péché est le mépris des autres. — VI. Ce péché est ce qu'il y a de plus abominable devant Dieu. — VII. Il enlève à l'homme toute espérance de salut.

S'il faut être clair pour se faire comprendre du peuple et original pour le captiver, il faut être puissant pour l'entraîner. Spurgeon n'y manque pas, et c'est ici qu'il se montre grand orateur. Son imagination a l'essor et la serre de l'aigle. Elle enlève et elle étreint. Où irai-je en chercher des exemples? Pour ne point hésiter, il faut choisir à l'aventure.

« Il n'est personne sur la terre qui ait reçu plus que vous. De toutes les puissances de mon être, je me suis efforcé d'être fidèle envers vos âmes. Jamais je n'ai cherché, en employant des mots sonores ou un langage technique, à rehausser ma propre sagesse. Je vous ai parlé clairement, nettement, familièrement, et si parfois il m'est échappé un mot qui ne fût pas à la portée de tous, c'est à mon insu et par mégarde. Je vous ai annoncé l'Evangile dans toute sa simplicité. Jamais, je puis le dire, je ne vous ai parlé avec froideur. Comme les anciens prophètes, chaque fois que j'ai monté les degrés de la chaire, j'aurais pu m'écrier : « La charge de l'Eternel, la charge de l'Eternel est sur moi ! » car mon cœur était gros de parler, et mon âme bouillonnait au-dedans de moi ; et alors même que j'ai prêché avec faiblesse, si mes paroles étaient rudes et mal choisies, du moins puis-je me rendre le témoignage qu'elles partaient de l'abondance de mon cœur. J'ai répandu devant vous mon âme tout entière. J'ai essayé par tous les moyens de vous rendre attentifs aux choses de Dieu ; et si, en bouleversant le ciel et la terre, j'avais cru trouver un mot qui pût vous gagner à mon Sauvor, Dieu sait que j'aurais tenté de le faire. Je vous ai annoncé tout le conseil de mon Maître, je vous ai repris sans ménagement ; je n'ai point fait usage de mots couverts. J'ai déclaré à ce siècle ses forfaits et à chacun de vous

ses iniquités. Je n'ai eu garde de mitiger la Bible pour plaire aux goûts charnels des hommes. Quand Dieu a dit : *damner,* j'ai dit : *damner* ; je n'ai point remplacé ce mot qui froisse les oreilles délicates de notre génération par celui plus doux de *condamner*. J'ai appelé les choses par leur vrai nom ; je n'ai ni voilé, ni déguisé la vérité ; mais, à toute conscience humaine, je me suis efforcé, comme en présence de Dieu, d'exposer le salut avec hardiesse, avec puissance, avec ferveur et avec zèle. Je n'ai eu honte, ni d'élever bien haut les glorieuses doctrines de la grâce (quoiqu'en faisant cela, je me sois attiré les injures des ennemis de la croix) ni de prêcher, comme aujourd'hui, la solennelle responsabilité de l'homme (quoiqu'une autre classe de gens m'ait mis à l'index pour cette raison). Et Dieu sait, mes chers auditeurs, que si je parle de cette manière, ce n'est point pour me glorifier ; c'est uniquement afin de vous faire rentrer en vous-mêmes et de vous prouver que vous êtes les plus coupables des hommes, si vous rejetez l'Evangile. »

Ce n'est pas seulement de sa brillante imagination que Spurgeon tire sa puissance oratoire, mais aussi de... Ah ! le mot manque en français ; serait-ce bien parceque la chose nous est également inconnue? Il faut prendre un détour... De sa manière agressive et directe de parler à ses auditeurs. En d'autres termes, il est incisif. Il ne parle jamais aux absents par les fenêtres, jamais il ne *plafonne*. Notre dernière citation en est un exemple frappant. Spurgeon procède par *coups droits*, comme on dit en escrime. Rien ne l'arrête, pas même le danger des personnalités. On l'a souvent accusé d'y être tombé ; il ne s'en est jamais repenti. Un jeune homme, s'étant vu un jour directement attaqué dans un de ses sermons, lui écrivit une lettre de reproche qui eut pour toute réponse : « Je suis coupable de ce dont vous m'accusez, et regrette seulement de ne pas l'être davantage. » Spurgeon connaît parfaitement son auditoire et le lui montre à tout instant.

Il est direct, et il est personnel : autre source de puissance. L'égotisme ne lui répugne pas ; il y recourt sans cesse. A tout propos, il se raconte, en appelle à son expérience, ose dire ses plus secrètes pensées, sa façon particulière de juger les choses. Il ne se lasse pas d'énumérer les grâces que Dieu lui a faites : les conversions qu'il a opérées, la sienne propre, ses joies de pas-

teur et de père de famille, ses épreuves aussi, le tout avec le plus grand naturel, sans ombre de prétention. Ah ! quand un orateur ajoute ses expériences personnelles à toutes celles qu'il évoque du passé de l'Église et de l'histoire de chacun, quand il peut dire : « Cela est vrai, je l'ai senti, Dieu qui m'écoute en est témoin, » il atteint à la plus haute puissance oratoire, sa parole ne peut manquer de saisir et de remuer profondément les consciences. Oui, mais hâtons-nous de le dire, il y faut plus que du talent, il y faut l'amour des âmes. On n'ose impunément qu'auprès de ceux qu'on aime et qui le sentent. Un prédicateur qui, du plus profond de son cœur, s'écrie comme Spurgeon : « Mes frères, si, en bouleversant le ciel et la terre, j'avais cru trouver un mot qui vous eût gagnés à mon Sauveur, Dieu sait que j'aurais tenté de le faire, » peut prendre toutes les libertés sans en usurper une seule. Spurgeon ne s'en fait pas faute, et si quelques-uns s'en plaignent, personne ne le lui reproche et beaucoup l'en remercient. Cette âme qui bouillonne au-dedans de lui, ce cœur chargé du poids de sa responsabilité et gros de parler, ce regard où le spectacle des misères humaines met les larmes de la compassion, cette parole où l'on entend vibrer l'enthousiasme ému de la vérité, voilà ses droits à tous les pouvoirs, à toutes les libertés, à toutes les audaces de la grande éloquence.

Je voudrais dire un mot, en terminant, de la théologie de Spurgeon. Elle est étroite et rigide. Notre orateur ne présente pas la vérité avec la timidité du penseur expérimenté qui sait, avec Pascal, qu'à trop appuyer sur le vrai on finit par déborder sur le faux ; il ne la présente pas non plus avec les sages réticences du critique qui veut faire la part de la raison et de l'histoire. Non ; il l'enferme dans un dogmatisme sans nuance, inflexible, implacable, un dogmatisme où les affirmations tiennent lieu de preuves, qui va tout droit devant lui, sans chercher à lire entre les mots ou sous les lignes. Spurgeon n'atténue jamais ce que les expressions bibliques ont parfois d'hyperbolique et de paradoxal. La doctrine de l'élection, celle des peines éternelles, les souffrances physiques de l'enfer sont affirmées dans ses discours avec toute la rigidité des termes scripturaires ; encore peut-on expliquer ces derniers par le caractère de la langue dans laquelle ils sont écrits, cette langue orientale qui fait tout plus grand que

nature et exagère tout ce qu'elle touche, comme le soleil éclatant du pays où elle est parlée.

Et qui sait ? Spurgeon n'a peut-être pas tort, tout en n'ayant pas raison. N'est-ce point quelquefois par cette rigidité même qu'il saisit son auditoire ? Dans un milieu populaire, comme celui du Tabernacle, se ferait-il mieux comprendre sur ces questions d'élection et de rétribution, agirait-il plus efficacement sur ses auditeurs, en employant un langage qui serait théologiquement plus vrai ? Il y a lieu d'en douter. Tout en blâmant l'étroitesse dogmatique de Spurgeon, nous ne pouvons méconnaître qu'il lui doit une partie de son influence religieuse et peut-être même un peu de sa puissance oratoire.

CHARLES RECOLIN.

Quirinius, et cela au commencement du dernier siècle, à une époque où le texte de Luc ne soulevait pas encore toutes les difficultés qu'il a soulevées depuis dans le monde savant. Comment aussi admettre qu'un archéologue tel que le célèbre de Rossi puisse se tromper grossièrement sur la nature de l'inscription mutilée dont le *Bulletin d'archéologie* reproduit le *fac simile*? J'admets donc, pour ce qui me concerne, la parfaite authenticité de ce monument. La forme des caractères, la structure des phrases et le mode des abréviations suffiraient à le prouver. Quant aux difficultés d'interprétation signalées par Henzen et Borghesi, je ne m'y arrêterai pas, laissant à d'autres la solution de ce problème qui n'a pas directement trait au sujet spécial qui nous occupe. Mon intention unique est de joindre quelques considérations nouvelles à celles que j'ai présentées dans mon premier article, considérations destinées à établir ma thèse appuyée sur les évènements mentionnés par l'inscription de Venise. Une lecture plus attentive des données de Strabon et de Josèphe me confirme en effet dans ma manière de voir et me fournit des preuves nouvelles en faveur d'un recensement de Quirinius effectué en Syrie entre les années 3-2 avant Jésus-Christ.

En examinant cette question avec les allusions de notre inscription, j'ai admis que l'expédition contre les Ituréens dont parle ce monument n'a guère pu avoir lieu que pendant que Quirinius était occupé par une autre expédition contre les Homonades; c'est-à-dire pendant une première administration de la province de Syrie par le légat impérial que je viens de nommer. Cette opinion je l'ai fondée sur ce que l'historien Josèphe nous raconte d'une autre administration du même gouverneur, datant de l'année 6 après Jésus-Christ. Or, les détails fournis par Strabon, sur une première soumission des montagnards de l'Iturée par les Romains, sur les incursions subséquentes des mêmes tribus et sur leur pacification me paraissent établir qu'effectivement cette dernière fut définitive entre les années 3-2 avant Jésus-Christ. D'après Strabon, Pompée détruisit une première fois les fortifications, les repaires et le château-fort des Ituréens, délivrant ainsi Byblos et Beryte de leurs fréquents brigandages (1). Cette expé-

(1) *Geographica*, XVI, II, 18 (édit. Didot): τείχη... σπήλαια καὶ... φρούριον... ἃ κατέσπασε Πομπήιος.

dition eut lieu entre les années 64-62 avant Jésus-Christ. (1) Les successeurs de Pompée, Scaurus, M. Philippus et L. Marcellinus eurent à combattre les Arabes (manifestement les mêmes tribus) entre les années 62-58, et ce fut même à cause des troubles continuels causés par les tribus en question qu'un premier proconsul, Gabinius, fut envoyé en Syrie dès l'année 57.

Durant plusieurs années, l'Iturée fit partie du royaume de Ptolémée Mennäi, souverain de Chalcis qui mourut en l'année 40. En l'année 30, le gouverneur Q. Didius excita les tribus arabes à brûler la flotte construite dans les ports du littoral pour l'armée d'Antoine. Ici encore il s'agit visiblement des montagnards du Liban. D'après Strabon, ces mêmes tribus infestaient aussi les plaines de Damas et attaquaient souvent les caravanes de marchands de l'Arabie-Heureuse. Le même auteur ajoute : « La chose arrive maintenant moins fréquemment, les brigands qui existaient sous Zénodore ayant été tués lorsque les Romains rétablirent l'autorité des lois et les soldats qui sont entretenus en Syrie assurant la sécurité. » (2) Ainsi après le gouvernement de Zénodore, dont le domaine fut donné à Hérode le Grand, à la fin de la dix-septième année du règne de ce monarque (3) (20 ans avant Jésus-Christ), les Romains détruisirent de nouveau les repaires des Ituréens. Je conclus de ce fait que si ces tribus ont pu se soulever une dernière fois, elles n'ont pu le faire que dans des circonstances favorables à leur entreprise, c'est-à-dire lors de l'absence des principales forces romaines occupées ailleurs par une autre expédition. Or cette expédition ne fut autre, sous Quirinius, que celle contre les Homonades, entre les années 3-2 avant Jésus-Christ. C'est à ce moment seulement que les brigands du Liban, considérablement affaiblis, seize ou dix-sept années auparavant, purent de nouveau, selon moi, se livrer à leurs déprédations et provoquer une nouvelle expédition dirigée par le *praefectus* de Quirinius dont parle l'inscription de Venise. Au reste, à partir de l'administration de la Syrie par le jeune

(1) Selon Dion Cassius XXXVII, 6.

(2) *Geographica*, XVI, II, 20 : ἧττον δὲ συμβαίνει καταλυθέντων νυνὶ τῶν περὶ Ζενόδωρον λῃστῶν διὰ τὴν ἐκ τῶν Ῥωμαίων εὐνομίαν καὶ διὰ τὴν ἐκ τῶν στρατιωτῶν ἀσφάλειαν τῶν ἐν τῇ Συρίᾳ τρεφωμένων.

(3) *Antiq.* XV, 10, 3.

C. César il n'est plus question du tout d'un soulèvement des Ituréens. Il faut donc considérer comme définitive la soumission de ces tribus obtenue, avant cette administration, par l'expédition dont parle notre inscription. Mais s'il en est ainsi, le recensement d'Apamée mentionné par cette même inscription eut forcément lieu pendant une première administration de Quirinius, puisque ce recensement est désigné comme antérieur à l'expédition contre les Ituréens.

A ces considérations j'en ajouterai deux autres d'un ordre différent. D'après Josèphe, en effet, Quirinius fut envoyé en Syrie en l'année 6 après Jésus-Christ pour recenser les biens des Syriens autant que pour confisquer le domaine d'Archelaüs. (1) Or, d'après les connaisseurs les plus compétents de l'antiquité romaine les recensements des provinces avaient lieu tous les cinq ou tous les dix ans dans les premiers temps de l'empire. (2) Il résulterait de ce fait que dix ans avant l'année 6-7 après Jésus-Christ, c'est-à-dire en l'année 4, ou entre 3-2, il y a eu un recensement dans la province de Syrie qui coïnciderait précisément avec celui d'Apamée mentionné par l'inscription de Venise. Je ferai remarquer en second lieu que ce recensement fut confié à un officier supérieur de l'armée romaine, à un *praefectus*, et non à un *adjutor census*, à un *censor* ou à un *censitor* ordinaire (3), comme cela aurait dû se faire en temps de paix. Le recensement d'Apamée a donc eu lieu en temps de guerre, c'est-à-dire au moment ou pendant l'expédition contre les Homonades dirigée par Quirinius en personne.

Ces diverses considérations confirmeront ma thèse, exposée dans mon premier article, aux yeux des juges compétents, et plaideront, je l'espère, mieux que de simples suppositions, en faveur du caractère historique d'un premier recensement de Quirinius si clairement affirmé par le troisième évangile.

Qu'il me soit permis à la fin de ces nouvelles remarques de rectifier une inexactitude de peu d'importance que j'ai laissé

(1) *Antiq.* XVII, 13, 5 : πέμπεται Κυρήνιος ὑπο καισαρος... ἀποτιμησόμενος τὰ ἐν Συρίᾳ καὶ τὸν 'Αρχελαου ἀποδωσόμενος οἶκον.

(2) Voir Marquardt : *Handbuch der rœmischen Alterthümer* T. II p. 236. 1876.

(3) Marquardt : *Handbuch der rœmischen Alterth.* T. II p. 208. 1876.

subsister par inadvertance dans mon précédent article. A la page 360, ligne 15, du précédent numéro de la *Revue*, il faut en effet remplacer le mot *proconsulaires* par le mot *sénatoriales* et à la ligne 22 supprimer les mots *ou proconsulaire*.

A. WABNITZ.

REVUE DE LIVRES (1)

THÉOLOGIE PRATIQUE. — MANUEL POUR LES ÉTUDIANTS EN THÉOLOGIE, par le professeur J. J. VAN OOSTERZEE. D. D.

Les ouvrages de théologie pratique et de prudence pastorale sont fort rares en notre langue. Quand nous aurons cité l'Homilétique de Vinet et son livre sur la théologie pastorale, nous ne trouvons plus que quelques essais qui ont une certaine valeur, mais qui ne traitent que des points particuliers. De ce nombre est l'ouvrage de M. G. Goguel : « Idées sur le ministère évangélique, et principaux caractères du vrai pasteur. » Au point de vue scientifique, Vinet seul peut entrer en ligne de compte, et, s'il avait pu revoir et terminer son œuvre déjà si remarquable, nous sommes assuré que bien peu de travaux sur ces sujets pourraient lui être comparés.

Si notre littérature est pauvre, en ce qui concerne la théologie pratique, il n'en est pas de même en Allemagne, en Angleterre, en Amérique et en Hollande. L'ouvrage du professeur Oosterzee que nous nous proposons d'analyser rapidement, renferme une longue et riche nomenclature d'écrits sur cette matière. Ce qui nous a surtout intéressé dans la lecture de ce livre, c'est le soin qu'a pris l'auteur de retracer largement le côté historique et, comme on dit, la littérature des diverses parties qui forment la théologie pratique. On peut, de cette manière, se rendre compte des vicissitudes subies par cette science à travers les siècles, des progrès accomplis et de l'état où elle se trouve aujourd'hui . Cette façon de traiter le sujet provoque et captive l'attention du lecteur : chose profondément agréable quand on a à

(1) Un mot de notre article-annonce sur la thèse de M. F. Puaux a ému l'auteur, bien contre notre intention. Si Rabaut Saint-Etienne a pu nous paraître secondaire, c'est à côté des géants de la Révolution. Nous estimons d'ailleurs — c'est une opinion d'histoire générale que nous n'imposons à personne — que l'influence directe de l'élément protestant français sur les faits, même sociaux, intellectuels et moraux de cette grande et terrible époque, est loin d'être la principale, et qu'on risque de la grossir en l'isolant. Mais personne n'est plus disposé que nous à proclamer l'honorabilité, le talent et les services de l'homme, du représentant, du protestant. Nous croyons d'ailleurs que le lecteur n'a pu s'y méprendre.

E. S.

étudier un ouvrage de longue haleine tel que celui qui fait le fond de cet article.

Qu'est-ce que la théologie pratique ? Telle est la question que se pose d'abord M. Van Oosterzee. Est-elle une science? On lui a longtemps refusé ce titre. On prétendait qu'elle n'était qu'un art, ou bien encore un code de directions nécessaires au pasteur dans la pratique de son ministère. Ce qui donnait lieu à cette opinion, c'était la manière peu scientifique avec laquelle on la traitait dans les premiers temps. On la confondait avec la théologie pastorale proprement dite qui n'est qu'une de ses parties constitutives. Dans le siècle dernier, la plupart des auteurs qui s'occupaient de ce sujet — si vaste et si compréhensif aujourd'hui — en faisaient un simple traité de prudence pastorale qui dégénérait souvent en étroite casuistique.

M. Oosterzee fait de la théologie pratique une science qui diffère essentiellement de la théologie pastorale. Elle est une science, parce que les sujets qu'elle traite sont plus vastes et exigent une étude méthodique basée sur des principes fixes. Ce n'est pas seulement des devoirs du pasteur et de la cure d'âmes qu'elle s'occupe exclusivement. Elle cherche à former des exégètes bien qualifiés, des liturgistes et des catéchistes intelligents. Pour arriver à ce but, elle s'empare des résultats obtenus par les études les plus élevées de la théologie systématique, et elle les traduit dans la pratique de la vie pastorale. On peut donc l'appeler la théorie de la pratique ; l'idée qui devient action, la pensée qui prend une forme vivante. Enfin c'est par elle que le ministre de l'Evangile devient réellement un homme de Dieu accompli pour toute bonne œuvre (II Tim. III, 17). Dans un certain sens, on peut bien dire de la théologie pratique qu'elle est « l'art après la science ; » mais nous nous hâtons d'ajouter encore avec Vinet qu'elle est aussi « la science se résolvant en art. » C'est une véritable science d'application qui doit produire la vie, la développer et la maintenir.

Quelle sera donc la place de la théologie pratique dans l'encyclopédie des sciences religieuses? « Elle doit occuper une place d'hon-
« neur. Si nous suivons la division la plus ordinaire de la théologie
« en ses parties : exégétique, historique, systématique et pratique,
« elle vient immédiatement après les trois premières. De la pre-

« mière, elle tire spécialement sa base ; de la deuxième, ses « matériaux, et de la troisième en particulier tous ses droits à « l'existence. Elle enseigne au ministre de l'Evangile à mettre en « pratique et à rendre profitables dans l'Eglise de Christ, les « connaissances qu'il a acquises dans le document théorique. Il « est certain que, plus qu'aucune autre science, elle se rattache « à l'éthique et met en évidence l'intime liaison qui unit la « morale chrétienne et la vie pratique dans l'Eglise..... Toutes « les autres parties de la science théologique n'existent, à pro- « prement parler, que pour se mettre au service de la théologie « pratique. »

Nous nous sommes étendu un peu longuement sur les préliminaires de l'ouvrage de M. Van Oosterzee, parce que la définition de la théologie pratique forme naturellement la base et l'inspiration de tous les développements qui vont suivre. Ce grand et consciencieux travail est divisé en cinq parties principales : 1° Le ministère évangélique ; 2° l'homilétique ; 3° la liturgique ; 4° la catéchèse ; 5° la théologie pastorale, et enfin, comme appendice, un court traité sur les missions et l'apologétique chrétienne.

Notre but est de suivre le plan de cet ouvrage, d'en analyser succinctement les diverses parties, en ayant soin de cueillir en chacune d'elles les pensées les plus originales et ce qui nous semblera le plus propre à intéresser les lecteurs de cette esquisse rapide.

La première question qui s'offre à nous, à propos du ministère évangélique, c'est de savoir ce qu'on entend par Eglise. En effet, telle sera l'Eglise, tel sera le ministère. Il y a corrélation intime entre les deux termes. M. Van Oosterzee, se plaçant en présence des déclarations de l'Evangile, arrive, après un sérieux examen, à cette conclusion, qui nous semble la plus raisonnable et la plus simple, que l'Eglise est une institution de Jésus-Christ. On n'a pour s'en convaincre qu'à considérer de près la conduite du Seigneur durant tout son ministère. Pourquoi va-t-il de ville en ville annoncer le prochain royaume de Dieu, si ce n'est pour rassembler autour de lui les âmes touchées et attirées par sa puissante parole ? Jésus a donc voulu l'Eglise en provoquant l'union et la réunion des fidèles ; il l'a voulue et comme établie

en choisissant les douze apôtres qu'il instruisait et préparait à continuer son œuvre ; il l'a voulue et déjà réalisée en partie, en envoyant deux à deux les soixante-dix disciples et en leur ordonnant de prêcher la bonne nouvelle ; enfin il l'a voulue et solennellement inaugurée par les paroles qu'il adressa aux disciples au moment de son ascension : « Allez, instruisez toutes les nations « et baptisez-les, etc. (Matth. XXVIII, 19). Et comme preuve, bien claire à nos yeux, que l'institution de l'Eglise était dans la pensée et la volonté de Jésus, nous n'avons qu'à rappeler la promesse suprême qu'il fit à ses disciples en les quittant : « Voici, je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde. »

La société nouvelle qui se forma sous l'influence des enseignements de Jésus, entraîna avec elle la création d'un ministère de la Parole. Par la nature même des choses, il faut que quelqu'un enseigne dans l'Eglise, édifie, exhorte et console. L'ancien, l'évêque ou surveillant de la communauté, en un seul mot, le pasteur se présente ici avec les devoirs et les offices, de sa charge. On a beaucoup discuté sur ce point. Mais d'après les Ecritures, il n'est pas difficile de constater que l'homme mis à la tête de chaque église, diffère essentiellement des prêtres de l'Ancien-Testament, des prophètes, des scribes et des docteurs de la Synagogue. Il occupe une place particulière à cause même de sa charge et des devoirs qu'il est appelé à remplir. Il se sépare en un certain sens du troupeau qu'il dirige. Il a une responsabilité qui donne à son ministère un caractère solennel. On ne saurait jamais assez relever la dignité de l'œuvre du pasteur ni mettre suffisamment en évidence la grandeur et la sublimité de sa charge. Et cependant on est en droit de se demander si le ministère évangélique est d'institution divine et à quel degré il peut l'être. L'histoire est là pour nous montrer les erreurs diverses dans lesquelles on est tombé lorsqu'on a pressé cette question d'une manière trop absolue.

M. Oosterzee s'exprime catégoriquement sur ce point. Si l'on entend par institution du ministère la fondation d'un ordre spirituel au sens strict du mot, une séparation radicale du pasteur et du laïque, le ministère n'a pas été ordonné ni voulu par Jésus. L'esprit des Ecritures est absolument opposé à cette manière de voir. Mais il est facile de constater que Jésus-Christ a voulu la création d'un office spécial. On objectera que tous les chrétiens

sont sacrificateurs et rois, qu'ils ont tous, en un sens, les mêmes devoirs et les mêmes droits. Nous ne disons pas le contraire; mais nous croyons que, même dans une société de chrétiens relativement parfaits, il y aurait encore entre eux des différences de degrès, et que ceux qui seraient supérieurs pourraient et devraient encore enseigner les autres. A plus forte raison doit-il en être ainsi dans la situation actuelle, bien éloignée de cette perfection. — La déclaration de Saint-Paul demeure toujours vraie : « Christ a établi les uns apôtres, les autres prophètes, « les autres évangélistes, les autres pasteurs et docteurs, pour le « perfectionnement des saints, pour l'œuvre du ministère, pour « l'édification du corps de Christ, jusqu'à ce que nous soyons tous « parvenus à l'unité de la foi et de la connaissance du Fils de « Dieu, à l'état d'homme fait, à la mesure parfaite de Christ. » (Eph. IV 11-13) De telle sorte qu'on ne peut supposer que deux cas où le ministère serait rendu inutile : ou si la religion chrétienne était totalement anéantie — ou si les hommes étaient devenus tellement spirituels qu'ils n'eussent plus besoin d'être guidés dans le sentier de la vie chrétienne. Ces deux conjonctures n'étant pas encore à prévoir comme prochaines, demandons-nous ce que doit être le futur ministre de l'Evangile.

M. Van Oosterzee commence par tracer à l'étudiant en théolologie la grandeur du ministère évangélique. Il faut que celui qui se propose d'entrer dans l'Eglise, devienne un *témoin* de Jésus-Christ (Jean XV, 27, Act. 1, 8) ; un *serviteur* (Math. X, 24), un *héraut* (1 Tim. II, 7), un ministre de Christ et de l'Eglise. Il dépend du Seigneur, et il sert l'Eglise avec les dons qui lui ont été conférés. Voilà l'idéal qu'il doit chercher à réaliser avec le secours de Dieu. Qu'il ajoute à la piété, la science, une science aussi vaste que possible sur tous les sujets qui de prés ou de loin se rattachent à son œuvre. Mais, par dessus tout, qu'il ait un amour profond pour le Maître au service duquel il veut se consacrer. C'est là la suprême condition du succès. Sans cela, nous ne voyons pas pourquoi le jeune homme se hasarde à travailler dans le vaste champ de l'Eglise. Ne vaudrait-il pas mieux pour lui d'employer ses talents dans une autre carrière plus conforme à ses goûts et, dans tous les cas, plus lucrative? M. Van Oosterzee pense, à juste titre, que le pasteur qui fait naufrage quant à la foi ne doit plus se tenir au gouvernail de l'Eglise pour la conduire

au port qu'elle désire. Il cesse bel et bien d'être pasteur. Il n'a plus rien du caractère d'un ministre de Christ. Il doit, non pas être excommunié, mais se retirer lui-même de la communion de l'Eglise. C'est une affaire toute simple de bon sens et d'honneur.

Suivons maintenant le pasteur dans l'exercice de son ministère. Il est appelé à instruire, à édifier et à consoler les âmes. C'est son œuvre principale. Aux premiers jours du christianisme, alors que la foi vivante en Jésus animait les nouveaux disciples et que la jeune Eglise donnait au monde un si grand exemple de paix et d'harmonie, les apôtres ne s'occupaient guère qu'à nourrir, dans toute l'acception du mot, la communauté naissante. Un peu plus tard, ils provoquèrent la nomination des diacres afin de pouvoir se livrer entièrement au ministère de la Parole. C'est ce ministère qui, depuis lors, remplit l'histoire de l'Eglise.

Il est fort intéressant de suivre dans notre ouvrage la nomenclature si variée des prédicateurs pieux et éloquents qui ont occupé avec distinction la chaire chrétienne depuis les temps les plus reculés. L'Eglise s'est agrandie et développée au-dedans comme au-dehors par la parole, cette puissance humaine et divine tout ensemble, qui remue si profondément les âmes quand elle est la vivante expression d'une ardente foi puisée aux sources même de la vérité évangélique.

« Quand Mahomet fonda l'Islam, il mit une épée entre les « mains de ses fidèles ; quand le Christianisme fit son entrée « dans le monde, le Saint-Esprit plaça sur les lèvres de ses « hérauts la parole vivante, pour redire au monde ce qu'ils « avaient vu et entendu. »

Il est donc nécessaire que le pasteur prêche, et qu'il apporte le soin le plus sévère et le plus scrupuleux à la composition de ses discours. M. Van Oosterzee présente sur ce sujet les observations les plus judicieuses dans la partie qui traite de l'homilétique et qui est la plus longue de son livre. Il y consacre de nombreuses et belles pages que nous renonçons à analyser parce qu'il faudrait tout traduire. Il est pourtant une idée que nous désirons faire ressortir. Elle se rapporte à l'éloquence sacrée.

Il semble, au premier abord, que c'est une question bien banale que de demander si le pasteur doit rechercher l'éloquence dans ses discours. Le pour et le contre ont été soutenus par des

hommes d'un grand mérite littéraire. Spener et Kant désiraient que l'art oratoire fût entièrement banni de la chaire. Nicolas de Flüe disait : « Qu'importe que l'eau s'écoule par des canaux « de fer ou de bois, pourvu qu'elle porte la vie avec elle ! » Cette controverse reposait nécessairement sur une méprise. Spener préparait ses discours avec le plus grand soin ; et ce qui nous a le plus intéressé dans sa biographie, c'est précisément sa grande capacité de travail, en même temps que la sainte ferveur qui l'animait au moment où il se disposait à parler en public.

Nous pensons donc que tous ces débats ont été soulevés parce qu'on a confondu l'art avec l'artifice, la rhétorique avec l'éloquence. Mais quand nous nous trouvons en présence d'un homme fortement pénétré de ses devoirs, d'un pasteur qui n'a d'autre dessein que d'enseigner et d'émouvoir son auditoire, d'un prédicateur fidèle qui n'aspire qu'à être un témoin de Jésus, croyez-vous qu'il puisse jamais délivrer son message avec trop de force, trop d'élévation et d'éloquente simplicité ? Les pommes d'or ne doivent-elles pas être placées sur des plats d'argent ? C'est bien alors la parole dite à propos. Les vérités sublimes doivent revêtir les formes les plus nobles. Qui donc a été plus gracieux que Jésus, plus profond et plus élevé dans son langage ?

« Ce n'est pas sans raison que l'on désire que tout orateur, « même l'orateur sacré, soit éloquent. Le Maître suprême réalise « ce vœu au plus haut degré. Dans les Actes, Apollos est « appelé *un homme éloquent*, et l'histoire de l'homilétique nous « révèle les noms des grands orateurs qui sont dignes de notre « profonde admiration. Tout se réduit à savoir ce que l'on entend « par éloquence, et quels sont les moyens que nous devons « employer pour l'acquérir et produire les grands résultats qui « en sont la conséquence..... La vraie notion de l'éloquence n'est « pas difficile à déterminer, malgré les définitions diverses qu'on « en a données. En la définissant l'*art de bien parler*, nous disons « trop ou trop peu. Il faudrait encore expliquer ce que c'est « qu'un art, et ensuite ce que l'on entend par bien parler..... « Nous l'appelons, de préférence, la puissance que possède « l'homme de communiquer aux autres par la parole ce qui « remplit son propre cœur, afin qu'ils en soient pénétrés et qu'ils « se sentent puissamment incités au bien..... On peut dire que « tout homme vraiment fidèle est virtuellement doué d'élo-

« quence ; et celui-là même qui n'a pas la pratique du langage « devient naturellement éloquent, lorsque de son cœur oppressé « s'élève la plainte, la supplication ou le besoin de manifester « son innocence. Comme l'a dit Vinet, « c'est la vérité dite « avec amour. » La source de l'éloquence est cachée dans le « cœur, d'où proviennent les sources de la vie. *Pectus est* « *quod disertos facit.* »

Quoi qu'il en soit l'orateur sacré ne peut pas se passer des secours que l'homilétique met à sa portée et il ne doit pas les dédaigner. Le talent qu'il acquiert par de solides études et les dons naturels qu'il a reçus doivent être sanctifiés pour être employés au service de Dieu. Quelque puissance oratoire qu'il possède, elle ne sera pour lui qu'un moyen de parvenir à un but plus élevé. L'éloquence profane ne fut jamais qu'un art ; l'éloquence sacrée est un don.

Cette haute idée de l'éloquence de la chaire donne un caractère particulier à la manière dont M. Van Oosterzee expose tout ce qui se rapporte à la composition du sermon. Nous ne pouvons le suivre dans les développements qu'il donne sur ce point capital. Il suit à peu près la même marche que Vinet. Bornons-nous à faire ressortir quelques idées générales pour mieux faire comprendre l'esprit qui domine dans cet ouvrage.

« *Nous ne nous prêchons pas nous-mêmes, c'est Jésus-Christ que* « *nous prêchons.* Le côté positif du sermon est déjà en principe « dans cette parole. Il faut que nous prêchions l'Evangile, et ce « devoir doit imprimer à nos discours un caractère joyeux, parce « que c'est de la personne du Sauveur que nous parlons..... C'est « la prédication de Christ notre Seigneur qui fait le secret, la « substance, le centre et le cœur de tout discours. Il ne s'agit « pas seulement de présenter des faits qui le concernent ou des « opinions sur sa personne ; mais bien sa personne elle-même, « son œuvre, son caractère, ses paroles simples et profondes. Ce « qu'il faut annoncer, ce n'est pas un évangile, mais l'Evangile « en dehors duquel il n'y en a point d'autre, l'Evangile du « royaume proclamé par Jésus lui-même, et désigné comme la « prédication de la repentance et du pardon des péchés pour « toutes les nations, en d'autres termes, le conseil de Dieu pour « le salut des pécheurs. »

Ne soyons donc pas étonnés si M. Van Oosterzee demande que

le sermon soit biblique dans toute l'étendue du terme. Le texte doit être tiré des Saintes Ecritures et traité à fond, de telle manière que l'orateur développe l'idée qui s'y trouve renfermée et en fasse ressortir les leçons salutaires. Jusque-là nous sommes d'accord. Mais M. Van Oosterzee va plus loin : il désire que le langage du prédicateur réflète, avec l'esprit de la Bible, comme une couleur locale qui trahisse son origine. « Le langage bibli-« que doit être comme un fil d'or qui court à travers la trame du « sermon. » Il entend par là le choix de passages heureusement intercalés dans le discours. Il les compare à des grains d'or qui donnent à la parole de l'homme plus de relief et de beauté. Il faut que la Bible devienne pour le pasteur, non pas un kaléïdoscope dans lequel il puisse voir de nouveaux tableaux, mais un télescope toujours dirigé vers le ciel pour en contempler clairement les merveilles.

Nous acceptons cette dernière pensée. Jamais le pasteur n'étudiera sa Bible avec trop de soin, pour y puiser ses meilleures inspirations et pour expliquer d'une manière vraiment chrétienne les hautes vérités dont il est l'interprète. Mais doit-il s'astreindre à reproduire toujours le langage biblique ? Nous ne le pensons pas. Nous croyons avec Vinet que l'esprit des Ecritures suffit. Il faut que l'auditeur sente bien que ce qu'il entend est la vraie traduction, en style populaire, des enseignements de l'Evangile. C'est non seulement le courant, mais la nécessité du jour. On risquerait sans cela de n'être pas compris. Autrefois, et nous faisons encore nos réserves, les auditeurs connaissaient mieux la Bible qu'ils ne le font de nos jours, et supportaient facilement des sermons comme semble les demander M. Van Oosterzee. Aujourd'hui, sauf quelques exceptions, une telle méthode n'est pas possible. N'ayant pas le temps de poursuivre cette discussion, nous nous bornons à reproduire cette pensée de Vinet : « L'éloquence sacrée doit devenir populaire dans toute « l'acception du mot... Rien n'est plus populaire que les sujets « de prédication ; car rien n'est plus général, plus commun à « tous..... Rien n'est plus purement humain. C'est donc, si l'on « peut s'exprimer ainsi, une langue purement humaine que « réclament les sujets de la chaire. »

Abordons la question liturgique, sans nous y arrêter trop long-

temps, quoiqu'il nous paraisse très urgent de s'en préoccuper. M. Van Oosterzee définit la science liturgique, cette partie de la théologie pratique qui détermine l'ordre à suivre dans le service public en dehors de la prédication de l'Evangile. Le liturgiste est appelé à présider cette partie du culte. Il doit y apporter tous ses soins pour la bonne direction du service et surtout pour l'édification des âmes. Si la religion aspire à créer dans l'homme une vie nouvelle en le mettant en communion avec Dieu, la liturgie en est la manifestation extérieure sous une forme sacrée et solennelle.

M. Van Oosterzee développe longuement ces idées et conclut que la liturgie a sa raison d'être et sa place nécessaire dans le culte public. Il en retracè l'histoire, à travers les siècles, avec une grande richesse de détails en s'appuyant sur des faits que les annales ecclésiastiques mettent à la portée de tous.

La nécessité d'une liturgie n'est pas acceptée communément. Les adversaires s'appuient sur l'idée de la spiritualité que doit revêtir le culte chrétien. « Dieu est esprit, et il faut que ceux qui l'adorent l'adorent en esprit et en vérité. » — Qui donc prétend le contraire? Le pasteur le plus décidé en faveur de la liturgie n'entend pas les choses d'une autre manière. Tous les actes religieux ne doivent être que la manifestation des pensées du cœur. Les réformateurs et leurs adhérents, ennemis de toutes les formes dont le catholicisme a surchargé son culte, s'attachèrent avec un tel zèle à la prédication de la Parole, que, durant bien longtemps, il fut impossible d'établir un service liturgique proprement dit dans les églises. En repoussant l'excès, on bannissait l'usage. Et comment aurions-nous le courage de déverser le blâme sur ces martyrs que les persécuteurs accompagnaient au bûcher en chantant les litanies? — Ce puritanisme s'est perpétué au sein des troupeaux, en général; et il sera, peut-être longtemps encore, difficile de le faire disparaître.

On dit encore que si, dans le catholicisme, la liturgie est un *opus operatum*, elle revêtira bientôt chez nous un caractère formaliste. C'est là aussi notre crainte. Mais comme le fait observer M. Van Oosterzee, il faut que le liturgiste soit fidèle, pieux et intelligent pour donner de la vie à ce service et le rendre utile à tous les membres de l'Eglise.

On craint le formalisme. Mais où ne s'introduit-il pas? Nous le

trouvons au sermon comme à l'Eglise, dans le chant des hymnes comme dans la lecture de la Bible. L'objection contre la liturgie perd donc beaucoup de sa valeur. Elle subsiste néanmoins chez un grand nombre d'excellents esprits qui gémissent pourtant sur la langueur et la sécheresse de notre culte public.

On se borne à gémir, et l'on se laisse aller au courant de la routine. Il y a plus de vingt ans, la *Revue chrétienne* publiait une belle méditation de M. de Pressensé (1), dans laquelle, condamnant d'un côté le catholicisme et de l'autre le puséysme, il s'exprime ainsi : « Le culte en esprit et en vérité a chassé le « culte des vaines cérémonies, mais peut-être a-t-on relevé trop « exclusivement l'enseignement, la prédication. Peut-être, après « avoir parlé à l'homme, ne lui donne-t-on pas assez le temps « de parler à Dieu, de s'élever à lui, de se retremper dans « l'adoration..... Il est de la plus haute importance de chercher « la solution de cette question, si étroitement liée aux progrès « de la piété en partant de principes assurés. » (p. 524).

Ces paroles rendent bien notre pensée : seulement nous retranchons le mot *peut-être*. Nous croyons qu'il y a urgence à porter remède au mal qui règne dans notre Eglise. M. Bersier a fait une tentative dont il faudrait lui savoir gré beaucoup plus qu'on ne le fait. Nous n'avons pas à discuter ici l'œuvre qu'il a accomplie. Nous le remercions d'avoir eu le courage de rompre avec le déplorable *statu quo* dans lequel nous sommes encore plongés. Au lieu de perdre notre temps à gémir, pourquoi les synodes officieux régionaux ne chargeraient-ils pas le synode général de s'occuper sérieusement du service liturgique dans nos temples ?

M. Van Oosterzee demande, au moins si nous l'avons bien compris, qu'au lieu d'innover trop précipitamment, on perfectionne ce que l'on possède déjà. Comme les professions de foi, les liturgies sont perfectibles. Qu'on renouvelle la nôtre. Ce besoin se fait sentir de tous côtés. En général notre liturgie n'édifie pas. On l'écoute d'une manière distraite, et, par la force même des choses, il arrive souvent aux pasteurs d'en faire une lecture monotone qui fait désirer l'amen final.

(1) Sur l'adoration dans la vie chrétienne et le culte chrétien. *Revue chrétienne*, 1857, p. 513.

Qu'on nous donne donc une bonne liturgie ; que celui qui la lit y apporte toute son attention, tous ses soins ; qu'on sente bien que ce n'est pas un hors-d'œuvre. L'église alors se joindra au liturgiste, avant le sermon, pour se préparer dignement à l'écouter, et ensuite pour exprimer sa reconnaissance par la louange et l'action de grâce.

M. Van Oosterzee insiste fortement sur le chant sacré. Il en fait une rapide étude historique qui nous a beaucoup intéressé. Laissons le passé ; c'est le présent qui doit nous préoccuper. Le chant est la seule partie du culte public, tel qu'il est aujourd'hui, où le fidèle soit appelé à prendre une part directement personnelle ; la seule où il puisse donner un libre essor aux sentiments qui l'animent. Que c'est beau d'entendre toute une église psalmodiant nos cantiques ! Lorsque le chant est exécuté avec âme et harmonie, le culte tout entier s'en ressent et le fidèle est mieux disposé à entendre l'Evangile. — Inutile de dire ce que chacun sait sur ce point. Il faut de toute nécessité qu'on s'occupe de l'amélioration du chant sacré. Ce ne sont pas les recueils qui nous manquent : il y en a trop. Mais abondance ne nuit jamais, pourvu que nos auditoires consentent à apprendre les cantiques et à les chanter de telle sorte qu'ils contribuent à l'édification générale.

La catéchétique chrétienne est cette partie de la théologie pratique qui se rapporte à l'instruction religieuse que doivent recevoir les jeunes gens au nom de l'Eglise. Elle est à la catéchèse ce que l'herménentique est à l'exégèse ou l'homilétique à la prédication. Elle fait son profit de tout ce que peuvent fournir l'exégèse et l'histoire, et son but est de faire pénétrer dans l'esprit et le cœur des enfants la connaissance des vérités salutaires contenues dans l'Evangile.

Les enfants sont l'avenir de l'Eglise. Il est donc d'une nécessité absolue que les pasteurs s'occupent de la jeunesse avec le plus grand soin. M. Van Osterzee relève fortement cette idée et développe longuement les devoirs du catéchiste. Il faut que celui qui donne l'enseignemeut religieux possède des connaissances étendues. L'enfant a besoin d'être intéressé; il est curieux et il faut répondre clairement à ses questions. Il n'est rien de plus difficile que de faire une bonne instruction religieuse. Pour

atteindre un heureux résultat, il faut se servir de toutes les ressources que l'on a acquises par un long travail. Il faut que le catéchiste ait du tact et qu'il connaisse le caractère et les dispositions de ses élèves. Il doit encore être patient envers tous. Un mouvement de colère, une parole un peu vive peuvent faire perdre en un moment tout le bien réalisé jusqu'alors. Sa qualité principale consiste à être aimable et à aimer les jeunes âmes qui lui sont confiées. Dieu aime celui qui donne gaiement. « Celui qui « répand la semence du Christianisme dans l'âme d'un enfant, « cultive une plante pour le paradis de Dieu. »

« Quelle sera la forme de la catéchèse? Trois méthodes sont en présence. On les distingue sous les noms d'acroamatique, d'érotématique et de socratique. Quelle est la meilleure? M. Van Osterzee les examine successivement et pense qu'on doit les employer tour à tour suivant les besoins de la cause et selon l'intelligence des jeunes gens. Il se prononce catégoriquement pour le catéchisme par demandes et réponses correspondantes. Nous sommes fort de cet avis. Il y a un grand avantage à ce que l'enfant réponde en termes clairs et précis à la question qui lui est posée. Le catéchiste peut, autant qu'il le juge bon, développer l'idée contenue dans la section donnée, interroger de nouveau et reprendre, s'il le faut, ses explications jusqu'à ce qu'il sente que l'enfant a bien compris. Loin de nous la pensée de laisser la Bible de côté. Le manuel de religion en est directement tiré, et c'est à elle que l'on doit toujours revenir pour porter la pleine lumière dans les explications que l'on donne.

En nous exprimant ainsi nous avons en vue la grande masse de nos catéchumènes qui sont dispersés dans nos églises de campagne. Prenons donc le catéchisme comme minimum de l'instruction religieuse, nous commençons par lui. Si le pasteur a des catéchumènes intelligents et cultivés, qu'il les conduise plus loin dans la science religieuse. Il a naturellement, sur ce point, une entière liberté. Qu'on nous permette enfin de former un vœu: Pourquoi n'introduirait-on pas, dans un catéchisme populaire, un résumé des principaux faits de la Réformation et une connaissance sommaire de l'histoire de notre église protestante? Il existe sous ce rapport une lacune que l'on devrait combler le plustôt possible.

Terminons ce travail en indiquant rapidement les principales idées du professeur Osterzee sur la prudence pastorale. On peut être un excellent orateur, un liturgiste éminent, et être bien faible dans la direction d'une église et dans la cure d'âme. « Il « faut pour accomplir cette tâche, non-seulement de l'habileté, « mais aussi de la sagesse, de la circonspection, de la « modestie et par dessus tout une fidélité à toute épreuve. « Dans quelles positions difficiles peut se trouver le pasteur ! « Que d'attristantes découvertes il est exposé à faire ! Que « de devoirs, pénibles mais sacrés, s'imposent souvent à lui « sans qu'il les recherche ! La difficulté vient en partie de « nous-mêmes qui ne pouvons pas être partout et toujours à la « hauteur des événements ; en partie aussi de l'Eglise qui, de « bien des manières, rend l'œuvre pastorale ingrate sinon désa- « gréable et pénible ; en partie enfin de l'esprit du temps, qui « donne aux relations du pasteur avec son troupeau un caractère « anormal et exceptionnel. Il est vrai que les meilleurs préceptes « sont impuissants pour enlever les obstacles et ne peuvent pas « y apporter même un remède passager ; mais ils peuvent com- « muniquer au pasteur ou réveiller en lui l'amour des âmes, « comme l'homilétique contribue souvent à faire sortir de l'obs- « curité un fervent témoin de la vérité..... Dans les conditions « normales, les règles de la théologie pastorale sont d'une utilité « incontestable, car elles apportent avec elles les avertissements « et les conseils si utiles et si précieux quand l'œuvre du minis- « tère est difficile ou pénible. »

La cure d'âmes est facile lorsque le pasteur veut l'accomplir avec soin. Il nous paraît nécessaire d'attirer l'attention sur ce point et de provoquer, si possible, la publication d'un bon traité de théologie pastorale. Il est inutile de dénoncer ici les fautes souvent irréparables commises dans le cours de la vie pastorale. Un peu de tact et de vigilance, un peu plus de douceur dans l'exercice de la fidélité même la plus pure, aurait peut-être évité, dans bien des cas, beaucoup de peines et de scandales. Il est bon, dans la préparation au ministère et dans le ministère même, de se pénétrer toujours plus des règles de la prudence pastorale.

La meilleure source où l'on puisse puiser les conseils et les directions est et sera toujours l'Evangile. C'est là que la conduite

journalière du pasteur est tracée dans ses contours les plus harmonieux et les plus beaux. Aucun manuel de prudence pastorale ne dira avec plus d'ampleur et de vérité ce que doit être le serviteur de Jésus-Christ. Et cependant il est des cas où le pasteur a besoin de puiser dans un manuel spécial des directions propres à lui faire surmonter les difficultés qui se trouvent sur sa route.

Il est temps de finir ce travail en donnant une courte appréciation du livre de M. Van Oosterzee. Il accepte et pose pour base de la théologie pratique la parole de Dieu sans restriction aucune. Il demande que les Ecritures soient toujours l'objet d'études approfondies. Il conseille au pasteur de se livrer aux recherches les plus libres, pourvu que le résultat de ses travaux concoure à faire ressortir avec plus d'éclat et de force la vérité chrétienne qu'il doit présenter au monde. Ceux qui demandent une liberté illimitée pour le pasteur pourront reprocher à M. Van Oosterzee de renfermer son action dans de trop étroites limites. Mais l'auteur fait en maints endroits cette remarque qui a une haute portée, c'est que le pasteur est au service de Jésus-Christ; c'est son témoignage qu'il doit porter au monde. Le pasteur est le serviteur de l'Eglise et non pas son maître.

Cet ouvrage est considérable par son étendue et par la manière savante et sérieuse avec laquelle il est traité. L'auteur fait preuve d'une immense érudition, sans néanmoins faire parade de sa science. Son style est clair comme sa pensée Acceptant, pour notre part, l'idée fondamentale de ce livre, nous ne pourrions faire que des critiques de détail que nous croyons inutile de formuler.

G. SENGENÈS.

Pour la rédaction générale :
Le Directeur-Gérant : CH. BOIS.

Montauban. — Typ. de MACABIAU-VIDALLET, CARRÈRE, successeur, rue Bessières, 25.

REVUE THÉOLOGIQUE

LE DOCUMENT ÉLOHISTE

ET

SON ANTIQUITÉ

II

L'ANTIQUITÉ DE L'ÉCRIT SACERDOTAL.

M. Reuss et les critiques de son école affirment avec la plus grande assurance 1° qu'aucun des écrivains antérieurs à l'exil n'a connu l'écrit sacerdotal, 2° que ses prescriptions rituelles, plus compliquées que celles d'aucun des autres documents du Pentateuque, n'ont commencé à être pratiquées qu'après la restauration du peuple juif dans sa patrie. Ils en concluent que cet écrit est le document le plus récent du Pentateuque.

Il y aurait beaucoup à dire sur l'un et l'autre point. On pourrait prouver, je crois, sans beaucoup de peine que plusieurs prophètes du VII° et du VIII° siècle, Hézékiel, Jérémie, Esaïe, Hosée etc., font allusion en divers endroits à certains textes caractérisques de l'écrit sacerdotal. On pourrait aussi s'inscrire en faux contre la seconde de ces affirmations et montrer par l'histoire du peuple d'Israël que les prescriptions de cet écrit n'ont été ni complètement inconnues à la période qui précéda l'exil, ni si scrupuleusement appliquées qu'on veut bien le dire dans la période qui le suivit. Mais admettons pour un moment la parfaite exactitude de ces deux affirmations. Que devrait-on en conclure en bonne logique? Qu'un écrit auquel les prophètes ne font aucune allusion leur était *nécessairement* inconnu? Nullement! Ils pouvaient

évidemment le connaître sans y faire allusion ; et quand même il serait vrai qu'on n'en trouve aucune trace chez eux (ce qui n'est pas), il n'y aurait vraiment pas lieu de s'en étonner, vu les sujets qu'ils traitent et la brièveté de leurs discours.

Les partisans de l'hypothèse de Graf prétendent, il est vrai, non seulement que les prophètes ne font point allusion à l'écrit sacerdotal, mais aussi qu'ils s'expriment de telle sorte sur les sacrifices et sur le culte qu'ils ne pouvaient pas le connaître ; et l'on cite surtout un passage d'Amos (v, 25) un de Jérémie (vii, 22), et la célèbre vision qui clot le livre d'Hézékiel. J'ai montré ailleurs (1) que les textes d'Amos et de Jérémie ne disent nullement ce qu'on leur fait dire, qu'Amos ne nie point que les Hébreux aient offert des sacrifices à Jéhovah pendant leur séjour au désert, au contraire, qu'il l'affirme, que Jérémie ne nie point que Jéhovah leur ait donné, à cette époque, des commandements relatifs aux sacrifices, qu'il dit simplement que ce n'est pas *à cause des sacrifices* que Jéhovah leur a donné des commandements, que les sacrifices, le culte rituel, n'étaient pas *le but* de la législation mosaïque, mais seulement un *moyen*. Quant à la description du culte et des institutions de la nouvelle Jérusalem qui se trouve à la fin du livre d'Hézékiel, et qui diffère en plusieurs points des prescriptions du Pentateuque, il serait assez facile de montrer que, bien loin d'avoir précédé la législation rituelle de l'écrit sacerdotal, elle suppose, au contraire, en plusieurs endroits son existence. Aux critiques qui disent : Comment Hézékiel, s'il avait connu le code sacerdotal, se serait-il permis d'édicter des lois en partie différentes ? nous pourrions demander : Et comment un auteur postérieur se serait-il permis de rédiger des lois différentes de celles d'Hézékiel ? Cette seconde difficulté me paraît tout autrement sérieuse que la première. On comprend que le prophète, légiférant *pour l'avenir*, se soit cru autorisé à modifier certaines institutions du *passé*. Jérémie n'a-t-il pas déclaré, de même, qu'après le retour de l'exil l'arche de l'alliance serait supprimée (iii, 16) ? Le Deutéronome n'a-t-il pas

(1) *Histoire de la littérature prophétique*, I, p. 68 *ss*.

modifié aussi les lois antérieures ? Et d'ailleurs, que cela paraisse étonnant ou non, peu importe ! on ne peut nier qu'Hézékiel se soit permis de telles modifications à l'égard du temple, de la royauté, de la division du territoire entre les tribus, etc. (1). S'il a cru pouvoir changer tout cela, pourquoi n'aurait-il pas pu modifier aussi quelques unes des lois cérémonielles ? Un écrivain postérieur, au contraire, légiférant pour l'époque même qu'Hézékie avait en vue, qu'est-ce qui l'aurait autorisé, et quel motif aurait pu le déterminer à s'écarter des instructions que le prophète avait reçues dans sa vision ?

« La nouvelle théorie, dit M. Delitzsch, reproche à l'ancienne d'être obligée d'admettre une existence latente, sans effet, de la *thora* élohiste dans la période antérieure à l'exil. Nous trouvons de notre côté, qu'elle crée une difficulté non moins grande quand elle fait apparaître en l'an 444 la nouvelle *thora* comme un météore, devant lequel tout s'incline sans demander d'où il vient » (2). Le même auteur fait observer avec raison que « la *thora* d'Hézékiel a exercé aussi peu d'influence sur la formation de la société juive après l'exil que la *République* de Platon sur la constitution et la vie sociale d'Athènes » (3).

Mais je veux admettre pour un moment que l'interprétation de ces textes donnée par nos adversaires et la conséquence qu'ils tirent de la vision d'Hézékiel sont aussi exactes et certaines qu'elles sont chimériques ; je veux admettre que ni Jérémie, ni Hézékiel ne connaissaient l'écrit sacerdotal. Qu'en résulterait-il nécessairement ? Que cet écrit n'existait pas ? Nullement ! Il aurait pu tout aussi bien être tombé en oubli à leur époque, précisément à cause de sa haute antiquité.

L'argument tiré du silence ou même de l'opposition prétendue des prophètes à l'égard du contenu de l'écrit sacerdotal ne prouverait donc rien, quand même il serait pleinement fondé. Ce silence, cette opposition *pourraient* assurément provenir de ce

(1) Wellhausen trouve « très étonnant » qu'il n'y soit pas question du grand-prêtre *(Gesch.* I, p. 163, note 1).

(2) *Zeitschr. für kirchl. Wissenschaft,* 1880, n° 5, p. 227.

(3) *Ibid.,* n° 4, p. 179.

que l'ouvrage en question n'existait pas avant les prophètes; cette opinion serait même, si l'on veut, assez vraisemblable. Cependant, comme le vrai n'est pas toujours vraisemblable, ni le vraisemblable toujours vrai, un critique prudent devrait, même dans ce cas, s'abstenir de conclure.

De même, admettons pour un moment que les prescriptions de l'écrit sacerdotal n'ont été mises en pratique qu'après l'exil et non avant. S'ensuit-il nécessairement que l'écrit où elles se trouvent n'existât pas avant cette époque? En aucune façon. Il ne suffit pas qu'une loi existe sur le papier pour qu'elle soit appliquée et observée ensuite constamment, sans interruption, pendant plusieurs siècles. Mille causes inconnues peuvent l'empêcher de passer du domaine de la théorie dans celui de la pratique. M. Kuenen lui-même le reconnaît franchement : « Un tel sommeil temporaire de la législation rituelle, dit-il dans son livre sur la *Religion d'Israël*, n'est certainement pas inimaginable, mais il ne pourrait être admis que s'il était prouvé que l'idée beaucoup plus simple et plus naturelle que Graf nous donne est complètement insoutenable » (1). Nous espérons administrer bientôt cette preuve. Nous nous bornons provisoirement à conclure que cette idée si simple et si naturelle, si vraisemblable aux yeux de M. Kuenen, pourrait bien, de son propre aveu, n'être pas vraie. C'est tout ce que nous voulions établir en ce moment. L'argument tiré de l'histoire du culte au sein du peuple d'Israël, histoire qui est du reste si mal connue, n'est donc pas plus décisif que celui qu'on tire de quelques passages mal compris des prophètes.

Au fond de toute cette théorie il y a un raisonnement *a priori*, une idée préconçue, que l'expérience historique peut justifier quelquefois, mais qu'elle peut aussi démentir. Cette idée préconçue, c'est que les institutions religieuses d'un peuple suivent en général une progression ascendante, que, très simples à l'origine, elles deviennent de plus en plus com-

(1) V. dans les *Iahrbücher für prot. Theologie*, 1880, l'article de M. Marti *Die Spuren der Grundschrift in den vorexilischen Propheten*, p. 140.

pliquées, se surchargent toujours de nouvelles fêtes, de nouvelles cérémonies, que le sacerdoce, en particulier, acquiert dans le cours des siècles une autorité de plus en plus grande, que la hiérarchie s'accentue toujours plus, jusqu'à ce qu'enfin elle aboutisse à la forme monarchique et que le grand-prêtre absorbe en sa personne toute l'autorité et tous les privilèges. On ne peut nier que les choses ne se soient passées ainsi dans l'Eglise chrétienne jusqu'à la Réformation, et depuis dans l'Eglise catholique. Cela prouve-t-il qu'elles ont suivi le même cours au sein du peuple d'Israël? L'histoire ne se devine pas, elle ne se construit pas de toutes pièces d'après des analogies plus ou moins lointaines, sur la foi de raisonnements plus ou moins spécieux. De ce que les cérémonies du culte et l'organisation du sacerdoce sont plus simples dans les écrits du jéhoviste (1) et du second élohiste que dans le Deutéronome, et dans le Deutéronome que dans l'écrit sacerdotal (ou premier élohiste), il n'est pas permis d'en conclure avec certitude que ces divers ouvrages se sont suivis chronologiquement dans le même ordre. Ces diverses tendances *ecclésiastiques*, si l'on peut s'exprimer ainsi, auraient pu exister l'une à côté de l'autre à la même époque, l'une dans le royaume du nord, l'autre dans le royaume du sud, ou, au sein du même royaume, l'une dans une classe de la société, l'autre dans une autre, l'une chez les prêtres, l'autre chez le peuple, l'autre chez les rois et les grands, que dis-je! au sein de la même classe de la société, l'une chez les prêtres ordinaires,

(1) Je rappelle qu'il y a en réalité, à mon avis, trois auteurs jéhovistes différents, dont les récits juxtaposés ou entremêlés sont faciles à distinguer dans l'Exode. V. le premier article, p. 25, note. La distinction de *cinq* sources (deux élohistes et trois jéhovistes, réunies par un rédacteur qui a fait çà et là quelques additions pour les relier les unes aux autres) permet seule d'expliquer les répétitions et les incohérences qui frappent le lecteur le moins attentif des chap. XIX-XXXIV de l'Exode. Nous continuons cependant à parler du jéhoviste, comme s'il n'y en avait qu'un, parce que cette inexactitude est de peu d'importance dans la question qui nous occupe, et pour pouvoir discuter plus facilement une opinion qui ne connaît pas encore la distinction dont nous parlons.

l'autre chez les descendants d'Aharon. Au lieu de suivre une marche constamment progressive et ascendante, la tendance à concentrer toute la religion entre les mains du haut clergé et du souverain sacrificateur aurait pu s'affirmer d'abord énergiquement, puis être comprimée par diverses circonstances, forcée de se mitiger, d'abandonner tout ou partie de ses prétentions et de ses privilèges, sauf à reproduire les unes et à revendiquer les autres plus tard, si les circonstances devenaient plus propices. Bref, on ne peut dire *a priori* quel a été le développement des institutions religieuses du peuple hébreu. Il pourrait avoir été régulier et constamment progressif; mais il pourrait aussi avoir été irrégulier. Les faits bien constatés peuvent seuls nous l'apprendre.

Le seul moyen de résoudre la question, si elle peut être résolue, c'est de voir si quelque écrit d'une antiquité incontestée ne ferait pas allusion à l'un ou l'autre des divers documents dont se compose le Pentateuque et n'en démontrerait pas ainsi l'antériorité, ou, mieux encore, si l'un de ces documents ne ferait pas allusion aux autres et ne supposerait pas leur existence. Si cela était, nous en conclurions avec certitude que ce document, quel qu'il soit, quelles que puissent être les idées religieuses ou autres qu'il représente, est plus récent que ceux qu'il cite ou auxquels il fait allusion, pourvu que ces allusions fussent claires et incontestables.

Or il se rencontre heureusement qu'il en est ainsi. Parmi les documents du Pentateuque il en est un qui fait fréquemment allusion aux autres. Et ce document est précisément l'un de ceux que Graf et ses partisans considèrent comme antérieurs à l'écrit sacerdotal. Je veux parler du Deutéronome, non du livre du Deutéronome qui forme la cinquième partie du Pentateuque, mais de ce livre, dégagé des quelques fragments jéhovistes et élohistes qui y ont été insérés vers la fin (1).

(1) XXXI, 14-23, — au verset 30, le texte primitif devait porter *loi* au lieu de *cantique*. — XXXII, 1-44, 48-52, XXXIII et XXXIV.

Si nous démontrons que l'auteur du Deutéronome a connu, non pas seulement le livre du jéhoviste et du second élohiste, comme le veulent nos adversaires, mais aussi l'écrit sacerdotal, il faudra bien en conclure, malgré qu'on en ait, que l'écrit sacerdotal est antérieur au Deutéronome, donc antérieur à Esdras et à l'exil, à Hézékiel et à Jérémie.

Or cette preuve n'est vraiment pas difficile à administrer; et l'on a de la peine à comprendre comment tant de critiques contemporains peuvent fermer les yeux à l'évidence éclatante qui ressort de cette comparaison. M. Kuenen du moins l'a bien senti: « Il y a réellement, dit-il, des péricopes qui pourraient nous troubler, parce que, au premier abord, elles semblent témoigner en faveur de l'opinion traditionnelle, que nous avons cependant abandonnée pour des raisons décisives (1). » « Mais, ajoute-t-il, il faut accorder le plus d'importance aux considérations les plus importantes. » Ceci est tout à fait notre sentiment; seulement nous pensons qu'une bonne citation, une allusion bien constatée a plus de valeur, plus de force probante que tous les raisonnements, que toutes les considérations à perte de vue sur ce qui a dû ou n'a pas dû se passer dans le peuple d'Israël il y a près de trois mille ans, sur ce que le prophète Hézékiel a pu ou n'a pas pu se permettre dans sa constitution idéale de la Jérusalem future, etc.

I

Examinons donc les principaux textes dans lesquels le Deutéronome fait allusion à l'écrit sacerdotal ou le cite même en propres termes et voyons par quels procédés arbitraires et violents les partisans de l'hypothèse que nous discutons s'efforcent d'écarter la conclusion naturelle qui en résulte.

L'un de ces textes se trouve dans le Décalogue. On sait que

(1) *Theol. Tijdschrift* (Revue théologique), 1877, p. 545. Cité par Marti, *Spuren der Grundschrift* (*Iahrbb. für prot. Theol.*, 1880, p. 132).

les dix commandements nous sont parvenus sous deux formes en partie différentes, l'une dans l'Exode (chap. xx), l'autre dans le Deutéronome (chap. v), et que, de l'aveu de tous les interprètes, même de nos adversaires, celle de l'Exode est la plus ancienne. Or, celle de l'Exode ne faisait pas partie, il est vrai, de l'écrit sacerdotal, mais elle contient une allusion manifeste à cet écrit : c'est le motif ajouté au 4e commandement : « Tu ne feras aucune œuvre (en ce jour là).., car en six jours l'Eternel fit les cieux et la terre, la mer et tout ce qui est en eux, et il se reposa au 7me jour; c'est pourquoi l'Eternel bénit le 7me jour et le sanctifia. » Il est de toute évidence que ces paroles sont empruntées au premier récit de la création (Gen. II, 1-3) et au récit élohiste de l'institution du sabbat (Exode XXXI, 17). Il en résulte que l'écrit élohiste ou sacerdotal est antérieur, non seulement au Deutéronome, mais aussi au document auquel appartient le Décalogue de l'Exode et qu'on appelle généralement l'écrit du second élohiste, parce qu'il emploie aussi le nom d'*Elôhîm*, même après que l'écrit sacerdotal lui a substitué celui de *Iahveh*.

Comment échapper à cet argument vraiment formidable et qui suffirait, à lui seul, à prouver la haute antiquité de l'écrit sacerdotal ? On peut croire que les partisans de l'antériorité du Deutéronome n'en sont pas médiocrement embarrassés. Ils font observer cependant que cette phrase ne se lit pas dans le Décalogue du Deutéronome; ils en concluent qu'elle ne se trouvait pas non plus primitivement dans celui de l'Exode et « qu'une main plus récente l'y a intercalée, comme le Deutéronomiste, de son côté, en a intercalé une autre à la même place (1). » Inutile de faire remarquer combien une telle supposition est arbitraire et invraisemblable. Après le retour de l'exil, après Esdras (!), on se serait encore permis d'ajouter au Pentateuque, au Décalogue, d'y ajouter un détail aussi important que celui-là, et cela, en opposition avec le Décalogue du Deutéronome, qui contient un motif tout différent !... Une hypo-

(1) Reuss, *L'Histoire sainte et la Loi*, I, p. 184.

thèse obligée d'avoir recours, pour se maintenir, à de telles échappatoires est jugée.

Toutefois, raisonnons un peu. Si le texte primitif du Décalogue de l'Exode ne renfermait pas la phrase en question, il en résulte que, seul entre tous les commandements de la première table, le quatrième était dépourvu de motif, car le premier motif se rapporte aux deux premiers commandements : celui de ne pas avoir d'autres dieux et celui de ne pas se faire d'image taillée. Ce serait là un manque de symétrie tout à fait invraisemblable. Si l'on voulait écarter l'invraisemblance résultant de ce manque de symétrie, on pourrait supposer soit que le texte primitif du second élohiste ne contenait aucun motif, — ce qui est exclu péremptoirement par le texte du Deutéronome, — soit qu'il avait pour le quatrième commandement un autre motif que le texte actuel, — ce qui serait accumuler arbitraire sur arbitraire.

Nous concluons donc que le texte du Décalogue antérieur au Deutéronome était identique à celui qui se lit encore aujourd'hui dans l'Exode et que puisqu'il contient une allusion, ou plutôt un emprunt manifeste à deux textes de l'écrit sacerdotal, l'écrit sacerdotal existait longtemps avant le Deutéronome et qu'il est antérieur au second élohiste.

Si, malgré ces observations, on croyait encore pouvoir admettre à la rigueur l'addition postérieure du motif du 4e commandement, pour sauver l'hypothèse que nous combattons, nous ferions remarquer que le texte même du Deutéronome, quoiqu'il donne un autre motif à ce commandement, fait allusion, lui aussi, d'une façon moins claire, il est vrai, mais non moins certaine, à l'écrit sacerdotal et ne s'explique que par celui-ci, tout aussi bien que celui de l'Exode. En effet, s'il a retranché ce motif et l'a remplacé par un autre plus pratique et plus en rapport avec ses préoccupations d'humanité, l'auteur du Deutéronome a conservé les mots qui précèdent : « Six jours tu travailleras, *et tu feras tout ton ouvrage, mais le septième jour est un sabbat à l'Eternel ton Dieu; tu ne feras aucun ouvrage* » etc. Or les mots en italique proviennent d'une imitation de

l'écrit sacerdotal non moins incontestable que celle dont nous venons de parler : « Six jours, est-il dit dans cet écrit lors de l'institution du sabbat, *six jours l'ouvrage sera fait, mais au septième jour c'est un grand sabbat*, un [jour] consacré *à l'Eternel; quiconque fera de l'ouvrage* au jour du sabbat sera mis à mort » (Exód. XXXI, 15. Cf. XXXV, 2). Dans la liste des fêtes (Lév. XXIII), les mêmes paroles sont répétées avec quelques variantes, qui se rapprochent encore davantage du texte du Décalogue :... « *Vous ne ferez aucun ouvrage. C'est un sabbat à l'Eternel.* » (v. 3). Quand les mots « six jours tu travailleras » proviennent, suivant toute vraisemblance, d'Exode XXXIV, 21, comment douter que les suivants proviennent de l'écrit sacerdotal? D'autant plus que la locution « faire de l'ouvrage » עשה מלאכה est très fréquente dans cet écrit et que le premier des passages imités (Exode XXXI, 15) se trouve immédiatement avant celui qui a fourni le motif du quatrième commandement dans le Décalogue de l'Exode (XXXI, 17). Si le motif de ce commandement (Exode XX, 11) a été réellement emprunté à Exode XXXI, 17 et à Gen. II, 1-3, comment douter que les mots précédents (v. 9 et 10) qui offrent une si grande ressemblance avec Exode XXXI, 15 (et Lév. XXIII, 3) proviennent aussi d'une imitation de ce même passage? Or ces mots, nous le répétons, se lisent dans le Décalogue du Deutéronome aussi bien que dans celui de l'Exode. Donc le texte du Deutéronome suppose, aussi bien que celui de l'Exode, l'existence de l'écrit sacerdotal (1).

Ce n'est pas tout. Le texte de ce commandement offre une variante qui n'a pas encore été expliquée, du moins à ma

(1) Observons aussi que le Décalogue, qui existait longtemps avant le Deutéronome et qui suppose l'écrit sacerdotal, était connu du jéhoviste, qui y fait allusion ou plutôt qui le cite (Ex. XXXIV, 7, 14). Or, ce récit jéhoviste était connu de l'auteur du Deutéronome (IX, 13 *s.*, 26-29, cf. Ex. XXXII, 9-14), aussi bien que les autres, au milieu desquels il se trouve. Le Décalogue de l'Exode est donc antérieur à ce récit jéhoviste; et l'écrit sacerdotal est antérieur à l'un et à l'autre. Il en résulte l'ordre chronologique suivant : Elohiste, second élohiste, (3e) jéhoviste, Deutéronome.

connaissance. Tandis qu'on lit dans l'Exode : « Se souvenir du jour du sabbat..., » le Deutéronome porte : « Observer le jour du sabbat pour le sanctifier, comme te l'a ordonné l'Eternel ton Dieu. » Où, quand l'Eternel avait-il commandé précédemment d'*observer le sabbat ?* On dira peut-être : Lors de la promulgation du Décalogue au Sinaï. Mais si l'auteur du Deutéronome fait allusion simplement au commandement de *se souvenir* du sabbat, tel qu'il est contenu dans le Décalogue de l'Exode, la variante demeure inexpliquée, on ne voit pas pourquoi il a modifié le texte du quatrième commandement. Il me paraît clair qu'il fait allusion, non au texte du Décalogue, qui ordonne de *se souvenir* du sabbat, mais à un ou plusieurs textes où Dieu avait ordonné d'*observer* le sabbat. Et ce texte est précisément celui auquel sont empruntés les développements et le motif du quatrième commandement (Ex. XXXI, 12-17). Là, par trois fois, Jéhovah ordonne en effet aux Israélites d'*observer* le sabbat : « *Vous observerez mes sabbats* (1), car il est un signe entre moi et vous... (v. 13) ..... *Vous observerez donc le sabbat*..... (v. 14) ..... *Et les enfants d'Israël observeront le sabbat* ».... (v. 16). Or, que ce passage fît partie du document élohiste, c'est ce dont il n'est pas permis de douter, quoique M. Kayser, professeur à Strasbourg, ait osé prétendre qu'il provenait d'un passage d'Hézékiel (XX, 12, 20), plus ou moins remanié par le rédacteur du Pentateuque, sous le prétexte futile et vraiment étonnant qu'on ne voit pas pourquoi cette loi du sabbat aurait été mise à cet endroit dans l'écrit sacerdotal !... Non seulement ce passage porte toutes les marques du document élohiste,

(1) La même expression se trouve aussi dans Lév. XIX, 3, 30; XXVI, 2, passages dont le premier seul peut être attribué à l'élohiste. Mais, après les nombreux rapports de parenté que nous venons de relever entre le Décalogue et Exod. XXXI, 12-17, XXXV, 1-3, personne ne voudra prétendre sans doute que le Deutérome fait exclusivement allusion à des textes isolés comme ceux-là. — Nous saisissons cette occasion de déterminer, d'une manière un peu plus précise, les textes élohistes des chap. XVIII et XIX du Lévitique : XVIII, 1-4, 24a, 26b, 29 et 30; XIX, 1-8, 19-22, 35 et 36. Dégagé de ces fragments élohistes, le chap. XIX renferme deux séries de dix préceptes chacune (v. 9-18; 23-34), dont le verset 37 forme la conclusion.

fois qu'il est question des deux tables, et non la seconde. Car, autrement, on aurait pu se demander ce qui serait advenu, où Moïse aurait placé ces tables, si le peuple n'avait pas fait le veau d'or et si les premières tables n'avaient pas été brisées. Cet ordre aurait donc dû, même dans l'écrit jéhoviste, à supposer qu'il s'y trouvât (ce que rien absolument n'autorise à supposer), être « antérieur à la confection des secondes tables. » L'observation de M. Reuss est donc sans portée. Le Deutéronome fait allusion, en tout cas, à un ordre « antérieur à la confection des secondes tables », quoiqu'il en parle en même temps que des secondes tables, ce qui n'a rien d'étonnant dans un discours qui résume brièvement les événements du Sinaï. Et cet ordre ne se lit que dans les portions élohistes du Pentateuque. Libre à nos adversaires de supposer qu'il se trouvait aussi dans l'écrit jéhoviste primitif ou qu'un scribe postérieur a ajouté au texte du Deutéronome la seconde partie des versets 1 et 2, le début du verset 3 et le verset 5 tout entier. Un esprit impartial ne verra dans ces deux suppositions, également invraisemblables, que des échappatoires indignes de la science et impuissantes à sauver la théorie qui les réclame du verdict qui l'attend.

Mais que dira-t-on si nous montrons dans le Deutéronome des *citations expresses, textuelles*, de l'écrit sacerdotal ? Osera-t-on soutenir encore que les mêmes expressions, les mêmes phrases se lisaient aussi, dans les mêmes termes, dans l'écrit jéhoviste primitif ? Voici l'une de ces citations, qui ne se lit pas moins de quatre fois : deux fois dans le Deutéronome (x, 9 ; xviii, 1 et 2 ; cf. xii, 12, xiv, 27, 29) et deux fois dans les portions deutéronomiques du livre de Josué (xiii, 14, 33) : « Lévi n'a pas eu *ni part ni possession avec ses frères. L'Eternel, c'est lui qui est sa possession*, COMME L'ETERNEL TON DIEU LE LUI A DIT. » — « Les sacrificateurs, les lévites, toute la tribu de Lévi, *n'auront ni part ni possession avec Israël*. Ils mangeront les sacrifices faits par le feu à l'Eternel et sa possession ; mais *il n'aura pas de possession au milieu de ses frères. L'Eternel, c'est lui qui est sa possession*, COMME IL LE LUI A DIT. » — etc. A quoi l'auteur fait-il donc allu-

sion ? Où l'Eternel a-t-il dit cela aux sacrificateurs ? Où, si ce n'est dans l'écrit sacerdotal ? « Et l'Eternel dit à Aharon : Dans leur pays *tu ne posséderas rien, et tu n'auras point de part au milieu d'eux. Je suis ta part et ta possession au milieu des enfants d'Israël.* » (Nombr. XVIII, 20). « *Les lévites n'auront pas de possession au milieu des enfants d'Israël* » (v. 23 *s.*; cf. XXVI, 62). Peut-on désirer une citation plus explicite ?

Après cela, il est assez inutile de faire observer que *les sacrifices-faits-par-le-feu à l'Eternel* (Deut. XVIII, 1) sont une expression particulière à l'écrit sacerdotal, où elle se trouve fréquemment (Lév. II, 3; VI, 11; X, 12 *s.* etc), tandis qu'elle est étrangère aux autres documents du Pentateuque et, d'une manière générale, excessivement rare (I Sam. II, 28).

Voici une autre citation du même genre : « Vous vous tenez tous aujourd'hui devant l'Eternel votre Dieu,..... *afin qu'il t'établisse aujourd'hui pour son peuple et qu'il soit lui-même ton Dieu,* COMME IL TE L'A DIT ET COMME IL L'A JURÉ A TES PÈRES, A ABRAHAM, A ISAAC ET A JACOB. (Deut. XXIX, 12. Cf. XXVI, 17). Où Jéhovah a-t-il promis de faire des Israélites son peuple et d'être leur Dieu ? Le seul endroit où se trouve, dans le même ordre, cette double promesse est un passage élohiste (Ex. VI, 7) (1). Le Deutéronome fait donc ici allusion à un texte élohiste mélangé de quelques éléments étrangers, et en même temps au texte élohiste où Dieu promet à Abraham *d'être son Dieu* et celui de sa postérité (Gen. XVII, 7 *s.*). Il n'a emprunté au jéhoviste que l'idée du serment fait aux patriarches (cf. Gen. XXII,

(1) Nous ne nierons pas que l'auteur du Deutéronome ait pu faire aussi allusion à un texte du Lévitique (XXVI, 12), où elle se trouve dans l'ordre inverse. Mais d'abord ce texte, qui ne saurait être attribué à l'élohiste, porte de telles traces d'imitation du style de cet auteur (cf. surtout le v. 9), qu'on ne peut guère douter que celui qui l'a composé n'ait connu l'écrit sacerdotal ; en sorte que l'opinion que nous combattons ne gagnerait rien à une telle hypothèse. Nous affirmons ensuite que le Deutéronome fait allusion d'abord et surtout au texte de l'Exode, non-seulement parce qu'il suit le même ordre, mais aussi parce que, comme l'Exode (VI, 8), il dit, immédiatement après, que cette promesse avait été faite par serment à Abraham, Isaac et Jacob.

16; xxiv, 7; xxvi, 3, etc., mais aussi Ex. vi, 8). Tout le reste provient de l'élohiste.

Observons, en passant, que Jérémie et Hézékiel reproduisent fréquemment les mêmes paroles et que dans plusieurs passages de Jérémie (vii, 23; xi, 4; xxxi, 1, 33 (1), xxxii, 38) elles sont mises en rapport avec *la sortie d'Egypte* et avec une alliance de Jéhovah avec son peuple, comme dans le récit de l'Exode. Cette circonstance devrait suffire à montrer que ces deux prophètes ont bien pris ces paroles dans l'écrit sacerdotal ou, pour mieux dire, dans le Pentateuque. Mais la formule de citation dont elles sont accompagnées dans le Deutéronome élève ce fait au dessus de toute espèce de doute.

De même encore, le Deutéronome (xxiv, 8) fait une allusion très claire à la loi élohiste sur la lèpre (Lev. xiii et xiv): « Prends garde, dans la plaie de la lèpre, de faire très scrupuleusement tout ce que vous enseigneront les sacrificateurs, les lévites, COMME JE LEUR AI ORDONNÉ, vous observerez de faire. » Que les mots « comme je leur ai ordonné » se rapportent aux précédents (ce qui est probable) ou aux suivants, peu importe. Ce texte montre que Jéhovah avait déjà donné une loi sur ce sujet et qu'il avait chargé les sacrificateurs de dire aux lépreux ce qu'ils avaient à faire. Cette loi ne se trouve que dans l'écrit sacerdotal; cette maladie y est appelée comme ici, et très souvent, « la plaie de la lèpre »; et il y est recommandé, en effet, d'amener le lépreux au sacrificateur, qui l'examinera et décidera ce qu'il faut faire. Que veut-on de plus, et que faudrait-il donc pour convaincre nos adversaires ?

Après cela, il nous sera bien permis d'affirmer, sans entrer dans des détails fastidieux, que la loi deutéronomique sur les animaux purs et impurs (xiv, 4-20) n'est qu'un abrégé de celle de l'élohiste (Lév. xi). L'expression « selon son espèce » (v. 13-15 et 18; cf. Lév. xi, 14-16 et 19), caractéristique de l'élohiste, devrait suffire à le prouver.

De même, la loi sur les villes de refuge (Deut. xix) offre de

(1) Dans le texte hébreu, xxx, 25; xxxi, 32.

telles ressemblances avec la loi élohiste sur le même sujet (Nombr. xxxv), que, si l'on ne veut pas avouer que le Deutéronome a imité l'élohiste, il faut soutenir que c'est l'élohiste qui a imité le Deutéronome, ou qu'ils ont imité l'un et l'autre une source plus ancienne. L'originalité de l'écrit socerdotal, dans lequel on ne saurait signaler aucune imitation, tandis que le Deutéronome en est criblé, ne permet de recourir ni à l'une ni à l'autre de ces suppositions arbitraires.

Il en est à peu près de même de la notice relative aux trois villes de refuge établies par Moïse au-delà du Jourdain (Deut. iv, 41-43). Leurs noms ont été empruntés à l'élohiste (Jos. xx, 8); et l'on y remarque la même ressemblance avec le passage du livre des Nombres que nous venons de citer.

Le Deutéronome a emprunté à deux lois jéhovistes (Ex. xxiii, 16 s., xxxiv, 22 s.) une grande partie de ce qu'il dit de la fête des tabernacles (Deut. xvi, 13, 16. Cf. xxxi, 10). Mais où a-t-il pris le nom de cette fête, qui est appelée dans ces passages de l'Exode, *la fête de la récolte ?* Où a-t-il pris aussi sa durée de sept jours ? Tout cela se lit dans l'élohiste (Lév. xxiii, 34 s.) dans l'élohiste seul.

Comme l'élohiste (Ex. xii, 11) il emploie, en parlant de la Pâque et de la sortie d'Egypte, une expression extrêmement rare : il dit que les Hébreux partirent *avec précipitation* (Deut. xvi, 3. Cf. Es. lii, 12) M. Reuss, il est vrai, cite cette expression en tête de quelques autres, pour lesquelles il se croit « en mesure d'affirmer que toutes, sans en excepter une seule (!), elles se rapportent à des textes jéhovistes » (1). Mais quel n'est pas l'étonnement du lecteur sérieux et attentif, qui a l'idée de consulter en cet endroit le commentaire ! Il y voit que M. Reuss « considère le douzième chapitre de l'Exode, jusqu'au verset 28, comme appartenant au récit élohiste, sans vouloir nier que par exemple les versets 21 à 27 pourraient bien avoir une autre origine. » Le verset 11, où se trouve l'expression en question, est donc

(1) *L'Hist. sainte*, i, p. 189.

élohiste (1) !... D'où vient une contradiction aussi étonnante ? Il n'est pas très difficile de le dire. M. Reuss a dû s'en rapporter plus d'une fois, en écrivant son introduction, à l'ouvrage de son collègue M. Kayser, qui refuse à l'élohiste les versets 11-13 de ce même chapitre, en vertu du principe *sic volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas !*... ou, si l'on veut, pour se débarrasser d'un des textes qui prouvent que le Deutéronome a connu l'écrit sacerdotal (2). En composant son commentaire, il avait été plus indépendant. Le passage en question prouve donc que le Deutéronome a connu et imité le récit élohiste de la sortie d'Egypte, à moins qu'on ne veuille soutenir que c'est l'auteur sacerdotal qui a emprunté cette expression au Deutéronome et au second Esaïe, ce qui serait le comble de l'arbitraire. Encore une fois, le Deutéronome cite des ouvrages antérieurs; ses citations se retrouvent dans les autres parties du Pentateuque, plusieurs dans le document élohiste. Donc le Deutéronome est la partie la plus récente du Pentateuque, sans en excepter le document élohiste.

(1) Ailleurs (II, p. 228), M. Reuss ne se souvient plus qu'il a attribué cette expression au jéhoviste et à l'élohiste, et il assure que, outre Es. LII, 12, elle est « employée une seule fois ailleurs (Deut. XVI, 3) ! » — pour prouver que le second Esaïe ne fait allusion qu'à des textes jéhovistes ou deutéronomiques !... Trois opinions contradictoires, deux erreurs.

(2) Notre étonnement est grand de voir M. Delitzsch faire cause commune avec M. Kayser sur ce point et attribuer, lui aussi, ces trois versets au jéhoviste, en alléguant que « c'est la coutume du jéhoviste d'expliquer étymologiquement les noms de personnes et de choses, et que seul il explique le mot *pâque* en le rapportant au verbe פסח (XII, 13, 23, 27). » (*Zeitschr. für kirchl. Wiss.*, 1880, no 7, p. 339). A la première raison nous répondons que le verset 13 ne contient nullement une étymologie dans le genre de celles du jéhoviste et que l'élohiste donne ailleurs l'étymologie du tabernacle d'assemblée (Ex. XXV, 22, Nomb. XVII, 19.) Quant à la seconde, c'est affirmer précisément ce qui est en question. Pour nous, l'élohiste et le jéhoviste ont donné la même explication du mot *pâque ;* ce qui n'a vraiment rien d'extraordinaire. Mais qu'on puisse méconnaître le style élohiste dans ces trois versets, cela nous paraît vraiment incompréhensible, en face d'expressions comme celles-ci : le pays d'Egypte, tout premier-né depuis l'homme jusqu'au bétail, j'exercerai des jugements (cf. Nombr. XXXIII, 4; Ex. VI, 6; VII, 4), signe, etc. Où le jéhoviste s'exprime-t-il ainsi ?...

Supposer que l'élohiste a imité le Deutéronome est tout simplement impossible.

Le Deutéronome a connu aussi le récit élohiste de l'envoi des espions (Nombr. XIII et XIV), car il dit, comme lui, qu'ils étaient douze, un par tribu (Deut. I, 23. Cf. Nombr. XIII, 1 *ss.*). Et il faut encore supposer, pour écarter cet argument, que le jéhoviste disait aussi la même chose, ce qui ne serait pas invraisemblable si l'on n'était pas si souvent obligé de recourir à cette échappatoire.

Cette échappatoire est d'autant plus suspecte que le Deutéronome fait encore deux allusions au même récit. Le verset 39 n'est que la répétition légèrement modifiée du verset 31 du chapitre XIV des Nombres, qui est très probablement élohiste, même d'après Kuenen. Et au chapitre suivant, les mots « *jusqu'à ce qu'eût péri* toute la génération des hommes de guerre.., comme l'Eternel le leur avait juré » (II, 14), font allusion autant, si ce n'est plus, au récit élohiste (Nombr. XIV, 28-35) qu'au jéhoviste (v. 21-25), car les mots « jusqu'à ce qu'eût péri » paraissent empruntés à l'élohiste (v. 33. Cf. 35.)

Comme l'élohiste (Deut. XXXIV, 7), le Deutéronome dit que Moïse avait 120 ans au moment de sa mort (XXXI, 2). On répond que l'autre source du Pentateuque devait en dire autant, ou que l'auteur du Deutéronome aura emprunté ce détail à la tradition !...

Il aura sans doute aussi emprunté à la tradition les 40 ans du séjour au désert (VIII, 2, 4), car autrement il les aurait empruntés à l'élohiste (Nombr. XIV, 33 *s.* etc.). Mais les 38 ans qui s'écoulèrent d'après lui (II, 14) entre le séjour des Hébreux à Kadès et le passage du torrent de Zared, les a-t-il empruntés à la tradition ? ou étaient-ils mentionnés dans quelque fragment perdu du jéhoviste ?... Le fait est qu'ils s'expliquent fort bien par la notice élohiste qui nous apprend que les Hébreux partirent du Sinaï le second mois de la deuxième année (Nombr. X, 12). 40—2 = 38. Le Deutéronome connaissait donc l'élohiste aussi bien que le jéhoviste.

Il le connaissait si bien qu'*il a préféré son récit à celui du jého-*

viste dans certains cas où ces deux récits sont divergents. Ainsi, il dit que « *Jéhovah* fit périr *tous les hommes* qui avaient pris part au culte de Baal-Peor » (IV, 3), tandis que, d'après le jéhoviste, ce furent les *juges* d'Israël qui, sur l'ordre de Moïse, firent périr *tous les principaux* du peuple (Nombr. XXV, 1-5). Mais l'élohiste raconte que *Jéhovah* envoya une plaie qui fit périr 24,000 hommes (v. 8 *ss.*). Quelle source le Deutéronome a-t-il imitée ?...

Autre exemple. D'après le Deutéronome (III, 28, XXI, 7), ce fut Moïse qui institua Josué, comme d'après l'élohiste (Nomb. XXVII, 18-23). « Institue Josué, » dit Dieu à Moïse dans le Deutéronome (III, 28). « Et tu l'institueras, » lui dit-il dans l'élohiste (v. 19). D'après le jéhoviste, au contraire, c'est Jéhovah qui l'institue lui-même (Deut. XXXI, 14, 23).

Nos adversaires allèguent un grand nombre de textes dans lesquels le Deutéronome se rattache au récit jéhoviste, même quand celui-ci diffère considérablement du récit élohiste. Nous ne songeons point à le contester. Mais cela prouve-t-il, comme ils le pensent, qu'il n'a connu que le récit jéhoviste, qu'il « l'a eu sous les yeux avant qu'il fût amalgamé avec le texte élohiste » (1) ? En aucune façon. D'abord, les textes que nous venons de citer prouvent le contraire. Ensuite, ce fait, incontestable, n'autorise nullement une telle conclusion. Pourquoi l'auteur du Deutéronome n'aurait-il pas choisi, entre deux versions du même événement, celle qui lui paraissait la plus vraisemblable ou qui l'intéressait le plus pour un motif ou pour un autre ? Pourquoi faut-il absolument qu'il ait ignoré celle à laquelle il ne fait pas allusion ? Exemple : le Deutéronome (XXIII, 5 *s.*) parle de Balaam comme le jéhoviste ; il ne fait aucune allusion en cet endroit au récit élohiste. Qu'est-ce qui autorise à affirmer qu'il « ne connaît que la première de ces traditions. » (1) ? Il ne *parle* que de la première, cela est vrai, mais rien ne prouve qu'il ne connût pas aussi la seconde.

(1) Reuss, *L'Histoire sainte*, I, p. 190.

Et nous voyons ailleurs (IV, 3) qu'en effet il la connaissait, comme nous venons de le montrer.

« Voici, ajoute M. Reuss, un autre exemple, plus instructif encore. » S'il ne l'était pas plus que le précédent, il ne le serait pas beaucoup. « Le chapitre XVI des Nombres, qui parle d'une révolte contre l'autorité de Moïse, est composé de deux éléments hétérogènes, de l'histoire de Datan et d'Abiram, et de celle de Qorakh et de sa bande, enchevêtrées très mal à propos l'une dans l'autre. Le Deutéronome ne connaît que la première, qui est jéhoviste (XI, 6); l'auteur a donc eu ce texte sous les yeux avant qu'il fût amalgamé avec le texte élohiste relatif à Qorakh. »

C'est, en effet, le passage le plus spécieux que nos adversaires allèguent en faveur de leur thèse. Pourquoi le Deutéronome ne nomme-t-il pas le lévite Coré (ou Qorakh), en même temps que les Rubénites Datan et Abiram? Remarquons d'abord que, quand même la cause de cette omission nous serait inconnue, nous n'aurions pas le droit d'affirmer que l'auteur du Deutéronome ne connaissait pas le récit relatif à Coré, ni, à plus forte raison, que ce récit n'existait pas de son temps. Mais il me semble entrevoir le motif de son silence. On sait que le Deutéronome ne connaît pas la distinction tranchée que le code sacerdotal établit entre les sacrificateurs et les lévites, distinction qui fut précisément édictée avec une force toute nouvelle à la suite de la révolte de Coré et des lévites de son parti. Il n'avait donc aucun intérêt à rappeler le souvenir de cet événement, pour ne pas dire que tout devait l'engager à le taire. Mais son silence ne prouve nullement qu'il ait eu sous les yeux le texte jéhoviste seul. Le contraire ressort à mon avis, des mots « La terre (הארץ) ouvrit sa bouche, » empruntés, avec une légère modification, au récit du livre des Nombres (XVI, 32), où ils proviennent, selon toute vraisemblance, du document élohiste. En effet, ils se retrouvent un peu plus loin (XXVI, 10) dans un texte qui porte toutes les marques du style élohiste. De plus, ils viennent, dans le premier passage, à la suite de ceux-ci : « Le sol (האדמה) se fendit » (v. 31). Ces deux expressions synonymes doivent provenir de deux documents différents : il n'est pas probable qu'un même auteur

les ait employées l'une à côté de l'autre ; ce serait un pléonasme intolérable. Or on sait que le mot אדמה (sol) est une des expressions favorites du jéhoviste, et ארץ (terre), de l'élohiste (1). Le Deutéronome a donc connu le texte jéhoviste déjà « amalgamé avec le texte élohiste, » quoi qu'en disent nos contradicteurs.

La même conclusion ressort du récit du séjour de Moïse sur le mont Sinaï (Deut. IX, 8 *ss*.). Le verset 15 n'est que la reproduction d'un passage de l'Exode (XXXII, 15). Or dans ce passage les mots « les deux tables du *témoignage* dans sa main, » que le Deutéronome reproduit ainsi : « les deux tables de l'alliance sur ses deux mains, » proviennent certainement de l'élohiste (cf. XXXI, 18). L'auteur du Deutéronome avait donc entre les mains le même texte de l'Exode que nous ; seulement il l'a reproduit librement, en le modifiant plus ou moins, ici comme ailleurs.

La même conclusion ressort encore des nombreuses locutions élohistes, mêlées, dans le style du Deutéronome, à un nombre non moins considérable de locutions jéhovistes. On sait que les mots « à main forte et à bras étendu » y reviennent à chaque instant (Deut. IV, 34, etc. Héz. XX, 33). Eh bien ! la première de ces expressions est jéhoviste (Ex. VI, 1, III, 19, etc.), la seconde élohiste (Ex. VI, 6. Cf. VII, 5). M. Kayser s'imagine-t-il réellement échapper à cet argument en faisant observer que la même locution se trouve aussi dans le livre des Rois (I R. VIII, 42 ; II R. XVII, 36) et dans Jérémie (XXXII, 21) ? (2).

Les versets 16-18 du chapitre IV renferment aussi plusieurs expressions propres à l'élohiste, comme TaBNIT, *modèle* (Ex. XXV, 9, 40), « mâle ou femelle, » BeHéMâH, *bétail*, « tout oiseau ailé » (cf. Gen. VII, 14), RôMeS, *rampant*. Ailleurs on lit le verbe *yâlad* au hiphil, pour dire *engendrer* (IV, 25 ; XXVIII, 41), HiBDIL, *séparer* (IV, 41, XIX, 2, etc), QâHâL, *assemblée* (XXIII, 2-8. Cf. Jos.

(1) Le jéhoviste exprime la même idée d'une tout autre manière dans Gen. IV, 11 ; deux mots, sur trois, sont différents.

(2) *Das vorexilische Buch der Urgeschichte Israels* (1874), p. 125.

VIII, 35) NaKhaLâH, *possession* (IV, 38, XV, 4 etc. Jos. XIV, 9, 13 s., etc), Kadès-Barnéa (I, 2, etc. Cf. Nomb. XXXIV, 4, Jos. XV, 3, etc), « Pharaon, roi d'Egypte » (XI, 3, etc), « observer l'observance de Jéhovah » (XI, 1), etc. : tout autant d'expressions élohistes. — Le séjour des Hébreux en Egypte, leur oppression et leur délivrance sont exprimés (Deut. XXVI, 5-7) dans des termes empruntés à divers passages élohistes de l'Exode (I, 7, 13 *s.*, II, 23 *s*,).

Osera-t-on prétendre que c'est l'auteur sacerdotal qui a emprunté tout cela au Deutéronome, *tandis qu'il n'a rien emprunté au jéhoviste?* En vérité, on se lasse de réfuter de telles suppositions...

Je ne doute pas qu'il ne fût possible de découvrir encore d'autres preuves du rapport de dépendance qui existe entre le Deutéronome et l'écrit sacerdotal, ou, pour mieux dire, entre le Deutéronome et les autres livres du Pentateuque. Mais celles que nous venons d'énumérer doivent suffire, me semble-t-il, à convaincre tout esprit sans prévention.

Aussi nous est-il difficile de comprendre comment, après avoir constaté la plupart des faits que nous venons d'énumérer, après avoir prouvé que l'auteur du Deutéronome connaissait le récit élohiste de la création et plusieurs passages élohistes de l'Exode, du Lévitique et des Nombres, M. Delitzsch peut se refuser à « en conclure que le livre élohiste existât déjà à cette époque, » et comment il peut persister à soutenir que ce livre « est plus récent que le Deutéronome » (1). S'il y a quelque chose de certain, c'est que, comme dit M. Kayser, le livre sacerdotal « n'est pas une compilation, mais un écrit d'un seul jet » (2). Comment supposer qu'après l'époque du Deutéronome, « la tradition élohiste, » jusque-là non écrite, ait été « réunie au livre de la *thora* élohiste » ? Quelle puissance d'imitation n'aurait-il pas fallu à un tel écrivain pour donner à son style exactement la couleur particulière aux lois élohistes, en

(1) *Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft*, 1880, n° 9.
(2) *Iahrbb. für prot. Theol.*, 1881, p. 654.

faisant abstraction du livre jéhoviste, du Deutéronome et de tous les autres monuments antérieurs de la littérature hébraïque ! Bien plus, un tel auteur, écrivant après le jéhoviste et après le Deutéronome, aurait pour ainsi dire pris plaisir à se mettre en contradiction avec eux, en racontant la création, le déluge et tant d'autres récits d'une manière toute différente, sans essayer au moins d'atténuer les divergences et sans laisser soupçonner le moins du monde qu'il connût ces récits différents du sien ! Cela est-il admissible un seul instant ?... N'est-il pas infiniment plus naturel de dire que, puisque le Deutéronome suppose également les *lois* et les *récits* élohistes, ces lois et ces récits existaient les uns et les autres avant la composition du Deutéronome ?

II.

Au reste, nous n'avons pas encore achevé d'énumérer les preuves de l'antériorité de l'élohiste.

On sait que le livre de Josué se compose essentiellement des mêmes éléments que le Pentateuque, c'est-à-dire, qu'à côté des fragments provenant du jéhoviste et de l'élohiste on en trouve d'autres, qui offrent la plus grande ressemblance, pour le style et les idées, avec le Deutéronome. Ces additions deutéronomiques sont très faciles à expliquer dans la théorie qui considère le Deutéronome comme la partie la plus récente du Pentateuque : l'auteur du Deutéronome ou plutôt un écrivain un peu plus récent a réuni ce livre aux précédents et a fait ces additions au livre de Josué, afin d'en mettre les récits d'accord avec les prescriptions du Deutéronome. Dans l'hypothèse de l'antériorité du Deutéronome par rapport à l'écrit sacerdotal, il faut prouver, non seulement que l'auteur du Deutéronome, mais aussi que l'auteur de ces additions, — qui ne peut pas avoir vécu bien longtemps après le premier, puisqu'il écrit de la même manière et partage toutes ses idées, — n'a connu que l'ouvrage jéhoviste et n'a fait d'additions qu'à des

textes jéhovistes. M. Reuss n'a pas abordé ce côté de la question, mais M. Kayser a essayé d'administrer la preuve de cette assertion (1). Il prétend que toutes les additions deutéronomiques ont été faites à des textes jéhovistes, car, s'il n'en était pas ainsi, sa théorie s'écroulerait par la base !.. Toutes, *excepté une seule !* Au chapitre xx, qui est incontestablement élohiste, il est certain que l'auteur deutéronomique, — pardon ! qu'un écrivain qui ressemble beaucoup à l'auteur deutéronomique a ajouté deux mots au verset 3 et les versets 4 et 5 tout entiers d'après certains passages du Deutéronome (iv, 42 ; xix, 4 *ss*.). Certainement, si nous n'avions pas d'aussi fortes raisons de croire à l'origine récente de l'écrit sacerdotal, nous penserions que c'est là une addition deutéronomique comme une autre. Mais, si elle avait la même origine que les autres, il en résulterait que l'élohiste aurait vécu avant l'auteur deutéronomique, avant la composition du Deutéronome, — ce qui est impossible ! Nous concluons donc qu'elle a une origine différente, qu'elle n'a été ajoutée que longtemps après par le rédacteur définitif du Pentateuque !... — Le procédé n'est pas nouveau ; nous l'avons déjà vu appliqué assez souvent, à propos du Deutéronome.

Seulement, ce n'est pas une fois, c'est quinze ou vingt fois peut-être qu'il faudra l'appliquer dans le livre de Josué. Nous prétendons, nous, que l'auteur Deutéronomique a connu, tout aussi bien que celui du deutéronome, l'écrit sacerdotal. En voici les preuves.

Dès le début du livre (Jos. I, 12 *ss*), il fait allusion à la promesse des tribus établies au delà du Jourdain d'aider les autres tribus à conquérir le pays de Canaan (Nomb. xxxii), et le mot qu'il emploie pour dire *armés* ou *en armes* (v. 14) ne se retrouve, dans l'Hexateuque, qu'en deux autres endroits (Ex. xiii, 18b ; Jos. iv, 12), où il provient, à mon avis, du document élohiste : le style des versets 12 et 13 du quatrième chapitre de Josué ne permet guère d'en douter, et ce détail était tout à fait nécessaire dans ce document, qui raconte la

(1) *Das vorexilische Buch der Urgeschichte Israels*, p. 146 et suiv.

promesse des tribus transjordaniennes (Nombr. XXXII) et leur retour dans le pays qui leur avait été accordé (Jos. XXII).

L'auteur deutéronomique donne à l'arche le non d'*arche de l'alliance*, comme le jéhoviste, mais il la nomme aussi l'*arche du témoignage* (IV, 16) comme l'élohiste (1).

Les légères additions qu'on lit à la fin des chapitres VII (v. 25∂. Cf. Deut. XIII, 11 ; XVII, 11, etc.) et IX (v. 27∂. Cf. Deut. XII, 5, etc.) n'ont pas été faites à des morceaux jéhovistes, comme le dit M. Kayser, mais à des morceaux formés de la combinaison d'un récit jéhoviste et d'un récit élohiste parallèles.

Des deux additions presque identiques qu'on remarque au chapitre XIII (v. 14 et 33), l'une se trouve à la fin d'un fragment jéhoviste, l'autre à la fin d'un fragment élohiste ; et elles font allusion, comme nous l'avons montré plus haut, non seulement à des textes du Deutéronome (x, 9 ; XVIII, 1 et 2), mais aussi et surtout à des textes élohistes (Nombr. XVIII, 20 *ss.*, Lév. II, 3 ; VI, 11 ; X, 12 *s.*, etc.), tout aussi bien que les passages correspondants du Deutéronome.

Au chapitre suivant, nous trouvons une addition bien plus considérable (XIV, 6-15), intercalée au milieu d'un contexte élohiste. Bien plus, dès le début de cette addition nous nous apercevons que son auteur connaissait le récit élohiste de l'envoi des espions tout aussi bien que le récit jéhoviste du même fait. « Tu sais, dit Caleb à Josué, ce que l'Eternel a dit à Moïse, homme de Dieu, à propos de moi *et de toi* à Kadès-Barnéa. » Or, dans le jéhoviste, la promesse à laquelle ces mots font allusion ne s'adresse qu'à Caleb (Nombr. XIV, 24), tandis que dans l'élohiste elle s'adresse à la fois à Caleb et à Josué (v. 30). La suite (v. 10) montre qu'il connaissait aussi les chiffres élohistes relatifs au séjour des Israélites dans le désert.

Le début du chapitre XXII (v. 1-8) est l'amplification d'un récit élohiste, et les expressions élohistes qu'on remarque aux

(1) Remarquez qu'ici et II Rois XI, 12, *édouth* (témoignage) est écrit avec orthographe pleine, tandis que dans l'élohiste il a presque toujours l'orthographe défective, ce qui est certainement une marque d'antiquité.

versets, 1, 3 et 4 (cf. v. 9) montrent que l'auteur de cette amplification, le rédacteur deutéronomique (cf. surtout le v. 5), connaissait naturellement le document élohiste qu'il amplifiait ainsi. Il est vrai que M. Kayser ne considère que le verset 5 comme une addition deutéronomique, et qu'il attribue tout le reste au jéhoviste, afin de pouvoir soutenir que l'auteur deutéronomique n'a fait d'additions qu'aux textes jéhovistes. Mais c'est là une opinion trop manifestement inspirée par les besoins de sa cause. Les termes élohistes des quatre premiers versets : MaTtèH pour dire *tribu*, « vous avez observé l'observance, » « la terre de votre possession » (cette dernière locution se retrouve immédiatement après dans le texte élohiste, v. 9), ne permettent en aucune façon d'attribuer ces versets au jéhoviste: Il demeure donc établi que le rédacteur deutéronomique a amplifié un texte élohiste, ici tout aussi bien qu'au chapitre xx et ailleurs.

Enfin le discours deutéronomique contenu au chapitre xxiii suppose le partage du pays de Canaan, tel qu'il a été raconté dans les chapitres précédents par l'élohiste (v. 4).

Non seulement cela, mais il est à peu près imposible de se représenter les petits fragments élohistes de la première partie du livre de Josué comme ayant été intercalés après coup dans un texte formé antérieurement du récit jéhoviste amplifié par le rédacteur deutéronomique. Cela n'est pas plus vraisemblable pour les longs fragments élohistes de la seconde partie, qui forment la base du récit et sans lesquels celui-ci se réduirait presque à rien. Tandis que l'on comprend, au contraire, très aisément que, dans un récit composé de ces fragments élohistes et jéhovistes réunis, un auteur postérieur, qui connaissait le Deutéronome et l'avait probablement inséré lui-même dans les livres précédents, ait ajouté çà et là quelques notes et quelques amplifications, destinées en général à mettre ce récit d'accord avec les idées et les prescriptions de Deutéronome.

Le Deutéronome et ces additions au livre de Josué sont donc la partie la plus récente de l'Hexateuque ; et les écrits élohiste et jéhoviste auxquels ils font fréquemment allusion sont nécessairement antérieurs.

III

Les allusions à l'écrit sacerdotal sont plus rares dans les livres des Juges, de Samuel et des Rois que dans celui de Josué; il y en a cependant quelques unes qu'il sera bon de relever.

Le livre des Juges répète (II,8) la notice élohiste relative à la mort de « Josué, *fils de Noun, à l'âge de 110 ans* », qui se trouve à la fin du livre de Josué (XXIV, 29). Il parle de « Phinehas, fils d'Eléazar, fils d'Aharon (XX,28), dont il n'est question que dans l'écrit élohiste.

Le livre de Samuel mentionne la révélation de Jéhovah à *Moïse et Aharon en Egypte* (I Sam. II, 27, XII, 6, 8), le choix de la tribu de Lévi, les sacrifices-par-le-feu (mot qui ne se trouve que dans l'écrit sacerdotal et dans un texte du Deutéronome (XVIII,1) qui y fait allusion) et l'éternité du sacerdoce promise à la famille d'Aharon (II, 28 et 30). Tout cela ne se trouve que dans l'écrit sacerdotal. — Un peu plus loin, « les lévites descendent l'arche de Jéhovah » (VI, 15), en conformité avec les prescriptions de cet écrit à ce sujet (Nombr. IV). Ailleurs il est parlé du *khérem* (XV, 3 ss.), du pain de proposition (XXI, 7), de l'éphod (XXI, 10), de la consultation de Jéhovah par l'éphod (XXIII, 6-12, XXX, 7) ou par les *ourîm* (XXVIII, 6; cf. v. 15, où ce mot n'est pas répété). Il n'est question de la plupart de ces choses que dans l'écrit sacerdotal.

Dans le livre des Rois, nous remarquons à côté d'un grand nombre de locutions et d'idées deutéronomiques, quelques expressions élohistes, comme « observer l'observance de Jéhovah » (I Rois II, 3. Cf. Jos. XXII, 3), « l'assemblée » (*édâh*. VIII, 5, XII, 20), « à bras étendu » (VIII, 42, II R. XVII, 36), le « témoignage » (II R. XI, 12), c'est-à-dire le Décalogue ou quelque chose de semblable. Mais l'allusion à l'écrit sacerdotal est surtout difficile à méconnaître dans le récit du transport de l'arche, du tabernacle et de *tous les ustensiles sacrés par les sacrificateurs et*

et les lévites dans le temple de Salomon (VIII, 3-11). Il est aussi question dans le même texte des barres de l'arche, dont l'élohiste parle seul; et comme il est dit qu' « elles ont été là jusqu'à ce jour, » il est clair que cette portion du récit est antérieure à la ruine de Jérusalem et du temple. Il est dit aussi que Moïse avait déposé dans l'arche les deux tables de pierre: les termes employés (v. 9) rappellent certainement le Deutéronome (X, 2); mais nous avons vu plus haut que l'auteur du Deutéronome avait emprunté lui-même ce détail à l'élohiste. On peut d'autant moins contester que l'auteur du livre des Rois fasse allusion à l'écrit élohiste (Ex. XXV, 16, 21, XL, 20) aussi bien, si ce n'est plus, qu'au Deutéronome, que le Deutéronome parle seulement de l'ordre de mettre le Décalogue dans l'arche, tandis que l'élohiste raconte aussi l'accomplissement de cet ordre.

Enfin, l'entrée de la nuée ou de la gloire de l'Eternel dans le temple est exprimée à peu près dans les mêmes termes que celle de la nuée dans le tabernacle (Ex. XL, 34 s.). Un peu plus loin (v. 64), la mention de l'*autel d'airain*, dont il n'a pas été question précédemment (1), mais qu'on retrouve encore plus tard, du temps d'Akhaz (II R. XVI, 14 *ss*.), fait aussi nécessairement allusion à l'écrit élohiste (2).

M. Kayser se débarrasse de la mention du tabernacle dans ce chapitre du livre des Rois en prétendant que « le verset 4 est une interpolation faite d'après le livre des Chroniques » (3). Mais ce n'est pas seulement ce verset, ce sont aussi les sept

(1) Il n'a été question que de l'autel des parfums (VI, 22).

(2) Il est vrai que la Chronique mentionne la fabrication de l'autel d'airain entre celle des deux colonnes et de la mer de fonte (II Chron. IV, 1). On pourrait supposer qu'il en était de même dans le texte primitif du livre des Rois, de sorte que VIII, 64, ferait allusion à ce passage perdu, et non à l'élohiste. Mais le résumé des ouvrages d'airain (II Chron. IV, 12-18), dans lequel l'autel d'airain n'apparaît pas plus que dans celui du livre des Rois (VII, 41-47), montre, au contraire, que IV, 1, est une addition du chroniqueur au texte du livre des Rois.

(3) *Iahrbb. für prot. Theol.*, 1881, p. 635.

versets suivants qu'il faudrait effacer, et une partie au moins de 64ᵉ. Il faudrait effacer encore le 53ᵉ.

En effet, ces mots de Salomon dans sa prière de dédicace: « Tu les as séparés (les Israélites) de tous les peuples de la terre pour être ta possession, *comme tu l'as dit par l'organe de Moïse ton serviteur*, quand tu fis sortir nos pères d'Egypte » (VIII, 53) font sans doute allusion à ceux-ci, du Lévitique (XX, 24b–26), dont il est difficile de contester l'origine élohiste: « Je suis l'Eternel votre Dieu, qui vous ai séparés d'entre les peuples. — Je vous ai séparés d'entre les peuples pour être à moi. »

Tout cela nous autorise à affirmer que l'écrit élohiste existait avant la ruine de Jérusalem, et probablement assez longtemps avant, car, si le livre des Rois n'a été rédigé que pendant l'exil, les matériaux à l'aide desquels il a été composé sont beaucoup plus anciens, et rien n'autorise à supposer que les passages de ce livre et des livres précédents que nous venons de citer datent des derniers temps du royaume de Juda.

IV

Après avoir prouvé que l'écrit sacerdotal est antérieur au Deutéronome, nous pouvons nous dispenser de montrer que les prophètes postérieurs, Jérémie, Hézékiel etc., l'ont connu, quoique cela ne fût pas difficile, surtout pour Hézékiel.

Nous pourrions nous arrêter ici et, content d'avoir renversé l'hypothèse de l'origine récente de l'écrit élohiste, nous dispenser également de rechercher à quelle époque il a été réellement composé. Mais il sera plus utile de poursuivre cette étude et d'examiner s'il ne se trouve pas aussi des traces de cet ouvrage dans les écrits des prophètes antérieurs.

Ici nous ne pouvons guère nous attendre à rencontrer des citations comme celles que nous avons relevées plus haut, surtout dans le Deutéronome. Mais il y a chez les prophètes du

VIIIe et même du IXe siècle, des allusions et des imitations, dont quelques unes au moins sont assez probantes.

S'il est certain, d'après tout ce que nous venons de dire, que Hézékiel a connu le document élohiste, aussi bien que les autres portions du Pentateuque, et que les nombreuses ressemblances qui existent entre ses prophéties et ce document ne peuvent s'expliquer que par un emprunt de la part du prophète, on avouera aisément que, dans sa vision du chapitre X, quand « *la nuée remplit le parvis* intérieur », quand « *la gloire de l'Eternel* s'élève de dessus le *chérubin* (pour se poser) sur le seuil du temple, en sorte que *le temple est rempli de la nuée* et que le parvis est plein de l'éclat de la gloire de l'Eternel » (v. 3 et 4), cette description est empruntée en très grande partie à la fin du livre de l'Exode, où « *la nuée* couvre le tabernacle », après qu'il a été construit par Moise, et où *la gloire de l'Eternel remplit* la Demeure » (XL, 34 *s.*) ; d'autant plus que *le parvis, les chérubins* et. immédiatement après, *le Dieu Tout-Puissant* (v. 5) nous rappellent aussi involontairement l'écrit élohiste. L'allusion n'est pas moins évidente dans la vision du du chap. XLIII, où « la gloire de l'Eternel entre dans le temple » et où « le temple est plein de la gloire de l'Eternel » (v. 1-5). Il serait difficile de supposer qu'Hézékiel ait fait plutôt allusion, dans ces passages, à la manifestation analogue qui se produisit lors de la dédicace du temple de Salomon (I Rois VIII, 10 *s.*), car le livre des Rois n'existait pas encore à cette époque. Si toutefois l'on voulait supposer qu'il a pu connaître et imiter la portion de ce livre qui contient ce récit, cela nous serait assez indifférent ; car nous venons de montrer que ce récit du livre des Rois fait lui-même allusion au récit élohiste de l'Exode. Mais il est plus naturel d'admettre qu'ici comme en tant d'autres endroits Hézékiel a imité le récit du Pentateuque. Et s'il en est ainsi, la vision analogue d'Esaïe (VI, 4) doit provenir d'une imitation semblable, plus discrète seulement et plus indépendante que celle d'Hézékiel, comme il convient à un plus grand génie poétique.

Mais l'allusion au même texte de l'Exode est surtout évidente

à la fin du chapitre IV d'Esaïe, où le prophète dit que dans l'avenir messianique « Jéhovah créera *sur* tout lieu de la colline de Sion et sur ses assemblées *une nuée pendant le jour* et une fumée, et *un éclat de feu de flamme pendant la nuit* » (v. 5). Qui eût compris une telle promesse, si l'on n'avait su qu'il en avait été ainsi pour le tabernacle dans le désert, que « *la nuée de Jéhovah* était *sur lui pendant le jour* et qu'un *feu* était en lui *pendant la nuit* » (Ex. XL, 38) ? Il est vrai que les autres sources du Pentateuque rapportent quelque chose d'analogue : elles disent que « Jéhovah marchait devant le peuple, le jour dans une colonne de nuée, la nuit dans une colonne de feu » (XIII, 21 *s.*). Mais il est clair que l'image d'Esaïe se rapproche beaucoup plus du texte élohiste que du texte jéhoviste.

Il existe entre un autre passage d'Esaïe et un passage élohiste du livre des Nombres une ressemblance si frappante qu'elle ne peut guère provenir aussi que d'une imitation. « *Ecoutez donc,* fils de Lévi, dit Moïse à Coré, *est-ce trop peu pour vous* que le Dieu d'Israël vous ait séparés... ? » (Nombr. XVI, 8). *Ecoutez donc,* maison de David, s'écrie Esaïe (VII, 13), *est-ce trop peu pour vous* de fatiguer des hommes..... ?

Quand Esaïe dit que, dans l'avenir messianique, tous les animaux seront herbivores (XI, 7), cela suppose sans doute qu'ils l'étaient à l'origine. Or c'est l'élohiste seul qui le dit (Gen. I, 30).

Deux passages, l'un d'Hosée, l'autre d'Esaïe, montrent, non seulement que ces prophètes ont connu l'écrit élohiste, mais qu'ils l'ont connu mêlé, comme aujourd'hui, aux autres sources du Pentateuque (excepté peut-être le Deutéronome). Hosée, en effet, énumère quelques-uns des événements de la vie de Jacob (XII, 4 et 5), en suivant le même ordre qu'ils occupent actuellement dans la Genèse : il vint au monde en tenant le talon de son frère (Gen. XXV, 26) ; il lutta avec Dieu (XXXII, 29), et Dieu lui parla à Béthel (XXXV, 9-15). Or ce dernier texte de la Genèse appartient incontestablement à l'écrit sacerdotal. Le premier appartient au jéhoviste et le deuxième au second élohiste. Il est vrai que ces deux auteurs rapportent aussi une apparition de

Dieu à Jacob, à Béthel (XXVIII, 11 *ss.*); mais ils la placent au moment de son départ pour la Mésopotamie, tandis qu'Hosée parle d'une révélation qui suivit la lutte du patriarche avec Dieu, lutte qui eut lieu à son retour. Il est donc impossible de prétendre qu'Hosée fait allusion ici au récit du jéhoviste et du second élohiste. L'ordre de l'énumération, le sens de la phrase, qui serait incompréhensible dans une telle supposition, s'y opposent absolument. Ajoutons que les mots « Là il parle avec nous » sont empruntés au récit élohiste, qui dit : « Il parla avec lui là » (Gen. XXXV, 15; cf. aussi les versets 13 et 14).

Le même résultat ressort des allusions d'Esaïe à la sortie d'Egypte. Décrivant la délivrance future de son peuple avec des couleurs empruntées à cette antique délivrance, il dit tantôt que l'Eternel lèvera « son bâton sur la mer » (x, 26), comme Moïse éleva le sien, d'après le jéhoviste (Ex. XIV, 16α), tantôt qu'il agitera sa main sur le Fleuve » c'est-à-dire sur l'Euphrate (XI, 15), comme « Moïse étendit sa main sur la mer, » d'après l'élohiste (Ex. XIV, 16β, 21α), en faisant souffler « son vent, » comme il fit avancer la mer par un fort vent d'orient, d'après la suite (jéhoviste) de ce dernier verset. Enfin les Israélites chanteront après leur délivrance un cantique dont le commencement est emprunté à celui des Hébreux après le passage de la mer Rouge (XII, 2=Ex. XV, 2).

Ces deux textes d'Hosée et d'Esaïe nous autorisent donc à affirmer que le Pentateuque (peut-être sans le Deutéronome) existait sous sa forme actuelle, au plus tard, vers l'an 720 avant notre ère.

Dans la première partie de ses prophéties, composée vers le milieu du VIIIe siècle, Hosée fait déjà allusion à divers passages élohistes, quand il dit : « Appelle-le : Non-mon-peuple, car vous n'êtes pas mon peuple, et moi, je ne suis pas à vous » (I, 9). Et plus loin : « Je dirai à Non-mon-peuple : Tu es mon peuple! et lui, dira : Mon Dieu! » (II, 25). Qui pourrait méconnaître ici l'écho des textes de la Genèse (XVII, 8) et surtout de l'Exode (VI, 8), du Lévitique (XI, 45, XXII, 33, XXV, 38) et des

Nombres (xv, 41), cités en propres termes par le Deutéronome (xxix, 12), et si fréquemment reproduits par Jérémie et par Hézékiel?

Les prophètes de cette époque font assez souvent allusion à des fêtes, des sacrifices, des coutumes dont il n'est question que dans l'écrit sacerdotal. Leurs attaques véhémentes contre le formalisme (Amos v, 21 s., Esaïe I, 11-14, etc.) supposent l'existence d'un rituel semblable à celui de cet écrit (1). Ils connais-

(1) Ce passage d'Esaïe est généralement si mal interprété qu'il sera utile d'en donner ici une traduction, qui s'écarte un peu de la ponctuation traditionnelle pour se rapprocher de celle qu'à notre avis a voulu le prophète :

Que m'importe la multitude de vos sacrifices, dira l'Eternel,
Je suis rassasié d'holocaustes de béliers et de graisse de veaux gras,
Et de sang de taureaux, d'agneaux et de boucs.
Je ne me plais pas à ce que vous veniez vous présenter devant moi.
Qui a réclamé cela de votre main?
Ne foulez plus de vos pieds mes parvis.
Apporter une oblation criminelle!...
Elle est pour moi une fumée abominable!
Nouvelle lune et sabbat, convoquer l'assemblée!...
Je ne puis [voir ensemble] iniquité et réunion religieuse.

Ce que Dieu a en horreur, ce n'est pas *l'encens*, mais *l'oblation criminelle*, c'est-à-dire offerte par des hommes criminels. Il ne s'indigne pas contre « les nouvelles lunes, les sabbats et les assemblées » (Segond), mais il s'indigne que, à chaque nouvelle lune, à chaque sabbat, on convoque une assemblée religieuse, on s'y rende en foule, quand ceux qui la convoquent ou qui s'y rendent ont « les mains pleines de sang » (v. 15). Ce que Dieu hait, ce ne sont pas les fêtes, les nouvelles lunes, mais *leurs* fêtes, *leurs* nouvelles lunes (v. 14). « Nouvelle lune et sabbat » (v. 13) ne sont pas des accusatifs dépendant du verbe *Je ne puis* [*supporter*], encore moins des nominatifs se rattachant à *elle m'est en abomination!* (Segond), mais des déterminations de temps se rapportant à *convoquer une assemblée*. Nous évitons ainsi un pléonasme, une répétition fastidieuse, dont le grand prophète ne s'est certainement pas rendu coupable. S'il avait dit : « Nouvelle lune et sabbat (et) convoquer une assemblée, je ne puis le supporter » (ou : cela m'est odieux), il n'aurait pas ajouté immédiatement : « Je hais vos nouvelles lunes et vos fêtes. » Esaïe était incapable d'une telle négligence. La convocation d'une assemblée à la nouvelle lune est recommandée dans Nombr. x, 2, 10, et au jour du sabbat dans Lév. xxiii, 3.

sont les saintes convocations, les assemblées, ordonnées dans le Lévitique (Cf. Es. I, 13, IV, 5, Jo. I, 14, II, 15, à Lév. XXIII, 3, 4, 7, 8, 24, 27, 35-37, Nombr. X, 2 et 10). Esaïe (I, 13 s.) et Hosée (II, 13) parlent de la fête de la nouvelle lune dont il est question aussi dans l'élohiste (Nombr. X, 10, XXVIII, 11 *ss.*). Hosée (XII, 10) connaît la coutume d'habiter dans des tentes à une certaine fête (celle des tabernacles), ce qui est ordonné dans le Lévitique (XXIII, 42). Michée (VI, 6) sait que pour l'holocauste il faut des victimes d'un an, en conformité avec le Lévitique (IX, 3, etc.), Deux textes d'Hosée (IX, 10) et d'Amos (II, 11 *s.*) prouvent l'antiquité du naziréat ; et celui d'Amos montre qu'il était interdit au nazir de boire du vin, conformément à la loi élohiste (Nomb. VI, 3).

Mais c'est surtout dans la prophétie de Joël que les analogies sont frappantes. Comme l'auteur sacerdotal, Joël ne connaît qu'un seul lieu de culte : le temple de Jérusalem. Les sacrificateurs jouent chez lui un grand rôle ; il ajoute une si grande importance aux sacrifices qu'il considère leur cessation possible comme une calamité publique (I, 9, 13, II, 14). Il nomme le peuple *qâhâl*, assemblée, comme l'élohiste (II, 16. Remarquez que ces deux mots : *peuple* et *assemblée* sont en parallélisme, ce qui indique que le second a essentiellement le même sens que le premier). Des expressions comme celles-ci ; « *Et vous saurez que* je suis au milieu d'Israël et que *je suis l'Eternel votre Dieu,* » (II, 27, IV, 17, 21) sont très probablement des réminiscences de l'écrit élohiste (Ex. VI, 7, Lév. XXV, 38, Nombr. XV, 41). D'autant plus que nous retrouvons fréquemment dans Hézékiel (VI, 7, 10, 13 *s.* VII, 27, XI, 12, etc. etc.) la formule « Et vous saurez que je suis l'Eternel, » qu'il a empruntée sans doute au passage élohiste de l'Exode (VI, 2-12) que nous venons de citer, et que, au chap. XX de ses prophéties (v. 5 *s.*), il fait positivement allusion au même texte, dont il reproduit plusieurs autres expressions caractéristiques : « je levai ma main, » « je me fis connaître à eux ».

L'argument fourni par la prophétie de Joël en faveur de l'antiquité de l'écrit sacerdotal est si puissant que la plupart des

auteurs qui veulent qu'il soit le plus récent des documents du Pentateuque, MM. Kuenen, Duhm, Maurice Vernes, etc., ont essayé, malgré la citation d'Amos (I, 2), de faire de Joël l'un des prophètes les plus récents, tandis qu'il est certainement l'un des plus anciens. Nous n'exposerons pas ici les nombreuses raisons qui plaident en faveur de son antiquité. Le lecteur les trouvera dans notre *Histoire critique de la littérature prophétique.* Au reste, M. Reuss n'a pas suivi sur ce point l'école qui se réclame de son nom. Pour lui comme pour nous, Joël appartient au IXe siècle.

Ajoutons, pour terminer cette portion de notre étude, que la manière dont Amos (IV, 11) et Esaïe (XIII, 19) parlent de « la destruction par *Dieu* (Elôhîm) de Sodome et de Gomorrhe » ne peut guère s'expliquer que par une allusion au fragment élohiste relatif à cet évènement (Gen. XIX, 29), vu que les anciens prophètes emploient rarement le nom d'*Elôhîm*. Amos paraît avoir emprunté aussi au récit élohiste du déluge (Gen. VII, 11) l'expression « le grand abîme, » qui ne se retrouve que dans le psaume XXXVI (v. 7) et chez le second Esaïe (LI, 10). Enfin, il parle, quoi qu'on en dise, des sacrifices offerts par les Israélites pendant 40 ans dans le désert (V, 25), en parfaite conformité avec l'écrit sacerdotal (1).

V.

Les écrits des anciens prophètes nous autorisent donc à affirmer l'existence du document élohiste au milieu du VIIIe siècle et même très probablement avant la fin du IXe sous le règne de Joas, roi de Juda. Pouvons-nous remonter plus haut? A partir d'ici les discours prophétiques nous font défaut. La courte prophétie d'Abdiah ne renferme aucune allusion; et d'ailleurs elle ne nous ferait pas remonter beaucoup plus haut que Joël. Quelques psaumes supposent certaine-

(1) V. notre *Hist. de la littérature proph.*, p. 68, note 3.

ment l'existence de l'écrit élohiste; ainsi le psaume CIV n'est, pour ainsi dire, que la traduction en vers du premier récit de la création (Gen. I-II, 4a). Le VIII[e] fait peut-être aussi allusion à un détail de ce même récit (Gen. I, 28), quand il dit : « Tu l'as établi (l'homme) sur les œuvres de tes mains... » (v. 7 *ss*). Le XXXIII[e] fait encore allusion à ce même récit. Cf. le v. 6 à Gen. II, 1, et le v. 9 à Gen. I, 3. Le XLIX[e] (v. 16) et le LXXIII[e] (v. 24) font allusion à l'enlèvement d'Hénok. Mais la date de ces psaumes, dont quelques uns au moins sont sans aucun doute fort anciens, est trop incertaine pour qu'il nous soit permis de les faire entrer en ligne de compte dans la question qui nous occupe. Ils peuvent servir seulement à confirmer les résultats auxquels nous sommes déjà parvenus, car la plupart de ces psaumes, si ce n'est tous, sont, en tout cas, antérieurs à l'exil.

La critique interne peut seule nous fournir encore quelque lumière sur ce sujet. Elle nous montre que l'écrit sacerdotal est postérieur, mais pas de beaucoup, à l'institution de la royauté en Israël et antérieur à l'écrit jéhoviste. C'est ce qu'il nous faut exposer maintenant avec quelques détails.

Qu'il soit postérieur à l'établissement de la royauté, c'est ce que la promesse faite à Abraham et à Jacob (Gen. XVII, 6, 16; XXXV, 11), que des rois sortiraient d'eux, pourrait déjà nous faire soupçonner; mais la liste des rois d'Edom met ce fait hors de doute : « Voici les rois qui régnèrent dans le pays d'Edom avant que régnât un roi aux enfants d'Israël » (Gen. XXXVI, 31). Que ces mots signifient : avant qu'un roi régnât en Israël, c'est-à-dire avant Saül, comme on l'admet généralement, ou avant qu'un roi d'Israël régnât sur le pays d'Edom, c'est-à-dire avant David, — ce qui me paraît beaucoup plus vraisemblable (1), — peu importe ! il en résulte clairement que l'au-

(1) Le *livre des Jubilés* (chap. 38) paraît avoir compris ce texte de la même manière. — On ne voit pas pourquoi l'auteur aurait arrêté la liste des rois d'Edom à l'avènement du premier roi d'Israël ; il a dû naturellement la donner tout entière jusqu'au renversement de la royauté édomite et à l'avènement du roi d'Israël *en Edom*. Au reste, pour que l'interprétation ordi-

teur n'a pas vécu avant Saül ou avant David. Et la liste des chefs, qui suit celle des rois d'Edom, montre qu'il a vécu après la ruine de la monarchie édomite par David.

Mais cette même liste des rois d'Edom montre qu'il n'a pas vécu très longtemps après la conquête de l'Idumée. En effet, il connaît le nom de la femme du dernier roi et même le nom du père et celui du grand-père de cette reine (v. 39), tandis qu'il ne donne aucun détail de ce genre à propos des rois précédents. N'est-ce pas la preuve qu'il était encore assez rapproché de cet événement ? Un livre dont les renseignements historiques s'arrêtent au milieu du règne de David ne peut pas avoir été composé bien longtemps après cette époque.

Il est vrai que les partisans de l'origine récente de l'écrit sacerdotal n'admettent pas que ces listes en fissent partie. Mais pour quelles raisons ne l'admettent-ils pas ? Parce que, dit M. Kayser, la première liste (v. 1-5) appartient à l'élohiste et que « le même auteur ne peut avoir mis dans son écrit, l'une à la suite de l'autre, deux listes généalogiques dont la seconde n'est guère que la répétition de la première. » Assurément. Il faut donc prouver que la première appartient à l'élohiste. Or quelle preuve en donne-t-on ? Aucune. M. Reuss se borne à affirmer que les versets 1-8 sont *indubitablement* élohistes ! Indubitablement élohistes, quand ils donnent aux femmes d'Esaü des noms tout différents de ceux que leur a donnés naguère l'élohiste (1) !... Cela est si peu indubitable que M. Kayser lui-même se voit obligé de supposer que « le rédacteur a peut-être modifié ces noms d'après le jéhoviste. » N'est-il pas plus simple de reconnaître que cette première liste n'appartient point à l'élohiste, et que par conséquent rien ne s'oppose à ce que les suivantes (dégagées des additions signalées dans notre pre-

naire fût admissible, il faudrait על *sur* (avant qu'un roi régnât *sur* les enfants d'Israël), tandis que le texte porte ל *à*. Cf. Mich. IV, 8 : « la royauté à (appartenant à) la fille de Jérusalem. »

(1) M. Wellhausen a fait avant moi la même observation (*Iahrbb. für deutsche Theol.*, XXI, p. 439) ; mais elle m'avait frappé aussi, longtemps avant la lecture de ses articles sur la *composition de l'Hexateuque*.

mier article) proviennent de lui. D'autant plus que celles-ci offrent de grandes ressemblances de langage avec les autres généalogies élohistes, tandis que la première (v. 1-5) n'en offre aucune.

Mais si ces quatre dernières listes faisaient partie, sauf quelques additions postérieures, de l'écrit sacerdotal, elles fournissent un argument du plus grand poids en faveur de son antiquité.

Comment échappera-t-on à cet argument ? Comment s'y prendra-t-on pour prouver que la liste des rois d'Edom n'appartient pas au document élohiste ? Nous avons montré dans notre premier article que ce document contenait nécessairement une table généalogique des descendants d'Esaü et que cette table ne pouvait pas être la première (v. 1-5) ; il faut donc que ce soit la seconde (v. 9-43), ou, tout au moins, une partie de la seconde, qui se compose de quatre listes différentes. Attribuera-t-on à l'élohiste la liste des fils d'Esaü seulement (v. 9-14), comme a fait M. Reuss ? Nous répondons que cela est impossible, car la liste des fils est unie intimement à celle des chefs par la souscription, qui leur est commune : « Tels sont les fils d'Esaü et tels sont leurs chefs » (v. 19). Cette première liste tout entière, cette double liste des fils et des chefs des Edomites appartient donc en tous cas à l'élohiste (sauf les additions). Dira-t-on qu'elle lui appartient seule et que les trois suivantes proviennent de quelque autre source ? Nous répondons que cela n'est pas admissible, car la dernière, en tout cas, porte toutes les marques du style élohiste (v. 40-43), et les mots « Esaü, père d'Edom » (v. 9 et 43), tandis qu'on lit ailleurs « Esaü, c'est Edom » (v. 1, 8, 19), montrent que la dernière liste est bien la conclusion du morceau qui débute par la première. Mais si la première et la dernière liste sont incontestablement élohistes, il en résulte nécessairement, comme nous l'avons montré précédemment, que la troisième l'est aussi, car ces deux listes différentes de chefs seraient incompréhensibles, si elles n'étaient pas séparées par la liste des rois. La liste des rois est donc élohiste aussi bien que les

mim, qui ne sont plus mentionnés après le règne de David (I Sam. XXVIII, 6, XXIII, 6, 9, Deut. XXXIII, 8) et qui naturellement n'existaient plus après l'exil (Esdr. II, 63, Néh. VII, 65), le tabernacle, l'arche de l'alliance dont Jérémie dit qu'après le retour de l'exil on ne s'en inquiètera plus, qu'elle ne sera pas refaite (III, 16) et qui ne le fut pas en effet.

Le fait qu'après l'exil l'onction du grand-prêtre n'avait plus lieu montre aussi que le livre élohiste ne peut dater de cette époque. « L'huile sainte, dit M. Delitzsch, avait péri dans la catastrophe, l'onction fut considérée comme impossible à exécuter conformément à la Loi, le sacre avait lieu simplement par l'*investiture*. Cette investiture sans onction apparaît déjà dans la troisième des visions de Zacharie (chap. III)..., en 520, presque un siècle avant la prétendue publication de la nouvelle *thora* hiérocratique... — Si l'onction du grand-prêtre était une innovation de la *thora* postérieure à l'exil, comme l'affirme Wellhausen, il est étrange que celle-ci ait fait de quelque chose qui ne pouvait être exécuté après l'exil et qui n'aurait donc jamais été appliqué, un point essentiel ou plutôt le point capital de cette cérémonie » (1).

L'élohiste connaît des noms qu'un auteur postérieur n'aurait plus pu connaître par tradition et qu'il aurait dû par conséquent inventer, ce qui n'est guère croyable. Ainsi le nom de la famille et de la tribu de la mère du blasphémateur lapidé dans le désert (Lév. XXIV, 11), les noms de l'homme et de la femme tués par Phinehas (Nombr. XXV, 14 s.), ceux des cinq rois de Madian (XXXI, 8), la liste des stations des Hébreux dans le désert (XXXIII), etc.

La différence sensible qui existe entre l'élohiste et le principal jéhoviste en ce qui concerne les espérances relatives à l'avenir ou messianiques, dans le sens le plus général de ce terme, plaide aussi en faveur de l'antériorité de l'élohiste. Celui-ci ne connaît que la promesse faite aux patriarches que leur prostérité posséderait éternellement le pays de Canaan (Gen. XVII, XXXV,

(1) *Zeitschrift für kirchl. Wiss.*, 1880, n° 5, p. 227.

9-13), tandis que les promesses faites à Adam (Gen. iii, 15) et aux patriarches (xii, 3, xviii, 18, xxii, 18, xxvi, 4, xxviii, 14), d'après le jéhoviste, s'étendent à l'humanité tout entière. La même idée se retrouve chez les prophètes. Comment supposer qu'un auteur postérieur l'eût complètement passée sous silence ?

L'auteur sacerdotal s'abstient de toute spéculation sur l'origine du mal ; ce redoutable problème ne semble pas s'être posé devant son esprit. Le jéhoviste, au contraire, l'aborde de front (Gen. iii). Quel est le plus ancien, celui dont l'horizon philosophique est le plus restreint ou le plus étendu ? Nous avons jugé tout à l'heure que le plus ancien devait être celui dont l'horizon géographique était le plus restreint. Je ne suppose pas que la réponse ici puisse être différente.

Le silence gardé sur les anges n'indique-t-il pas aussi une époque plus antique que celle du jéhoviste ? En tout cas, est-il vraisemblable, quand les anges occupent une telle place dans les visions d'Ézéchiel et de Zacharie, qu'un auteur contemporain de ces prophètes, connaissant les récits jéhovistes sur ce sujet, n'y ait pas fait la plus légère allusion ?

D'une manière générale, est-il croyable qu'un écrivain de l'exil, connaissant le livre jéhoviste, se soit mis en contradiction avec lui sur tant de points, particulièrement dans le récit du déluge ? A supposer même que sur ce point il ait voulu, en dépit du récit jéhoviste, suivre une tradition différente, — ce qui est déjà bien peu vraisemblable, — nous demanderons où il aurait puisé une telle tradition, à l'époque de l'exil, puisque le récit assyrien du déluge offre beaucoup plus de ressemblance avec le jéhoviste qu'avec l'élohiste et que les Perses n'avaient aucune tradition du déluge (1). Ne pouvant emprunter une tradition différente ni aux Babyloniens ni aux Perses, un écrivain hébreu du temps de l'exil n'aurait pu que se rattacher à la tradition nationale qu'il connaissait dès son enfance.

Non, l'auteur sacerdotal n'a pas connu l'écrit jéhoviste ; ces deux ouvrages représentent deux traditions indépendantes. Or

(1) Spiegel, *Eranische Alterthumskunde*, i, p. 478 ss.

comment supposer qu'un contemporain de l'exil ait ignoré le contenu d'un livre connu et cité par la plupart des prophètes antérieurs? L'élohiste n'est donc pas postérieur au jéhoviste.

Et ici relevons une erreur qui se reproduit fréquemment sous la plume de M. Reuss. En plusieurs endroits il parle du *résumé* historique de l'élohiste, comme si l'élohiste n'avait fait que résumer brièvement les évènements racontés avec plus de détails dans les autres sources du Pentateuque. C'est bien là, en effet, ce qu'il aurait dû faire, si la partie historique de son livre n'avait été pour lui que le cadre des nouvelles lois qu'il voulait introduire, comme le prétendent nos adversaires. Mais c'est là une assertion hasardée et que tout dément. L'élohiste résume si peu que ses récits sont parfois aussi étendus, si ce n'est plus, que ceux du jéhoviste. Bien plus, ils sont souvent en contradiction avec eux! Ainsi, dans les récits de la création et du déluge. Singulière manière de résumer!

Non, l'élohiste n'a pas connu l'ouvrage jéhoviste, comme aussi le jéhoviste ne paraît pas non plus avoir connu l'ouvrage élohiste. Or comme l'ouvrage jéhoviste a été généralement connu en Israël à partir du VIII[e] siècle, il en résulte que l'élohiste est antérieur à cette époque.

On voit que la critique interne vient déposer, comme la critique externe, en faveur de l'antiquité de l'écrit sacerdotal et qu'elle nous oblige à remonter jusqu'à l'époque de Salomon. Nous ne pensons pas qu'on puisse remonter plus haut, jusqu'au règne de David, parce que la promesse d'une sacrificature éternelle, faite à Phinehas, fils d'Eléazar (Nombr. XXV, 10-13), nous semble indiquer que la race d'Eléazar, supplantée pendant la période précédente par celle d'Ithamar (cf. I Chron. XXIV, 3 *ss*), avait recouvré la souveraine sacrificature, ce qui eut lieu au début du règne de Salomon, quand ce roi déposa Abiathar, descendant d'Ithamar, et le remplaça par Tsadoq, descendant d'Eléazar (I Rois II, 26-35.)

Nous n'avons rien dit jusqu'ici du style de l'élohiste, parce qu'on a souvent abusé de ce genre d'argument. Mais il est

certain que le style de ce document plaide aussi fortement en faveur de son antiquité. Quelle différence entre ce langage et celui des écrivains postérieurs !

Des expressions comme *tehôm*, abîme (Gen. I, 2, VII, 11, VIII, 2), qui ne se retrouve, dans le Pentateuque, que dans des morceaux poétiques très anciens (Gen. XLIX, 25, Deut. XXXIII, 13), *isôhar*, fenêtre (Gen. VI, 16), *pâlâd*, enfant (XI, 30), qui ne se lisent nulle part ailleurs, « entre les deux soirs » (Ex. XII, 6 etc), locution archaïque, inusitée à l'époque du Deutéronome, puisqu'il l'explique par « le soir, quand le soleil se couche » (Deut. XVI, 6) (1), *Paddan* [Aram] (Gen. XXVIII, 2 etc), terme employé aussi par le second élohiste et qui se retrouve en assyrien, dans une inscription d'un très ancien roi de Babylone, Agoum-kakrimi, lequel dit être roi des Kassiens et des Akkadiens, de la Babylonie, de *padan* et d'*alvan*, etc. (2), *mattèh* pour dire *tribu*, (au lieu de *shébet*,) *hèqim berîth*, traiter alliance (au lieu de *kârath berîth*), *ishshèh*, sacrifice par le feu, et tant d'autres expressions particulières à l'élohiste, qui ne se retrouvent plus dans les autres monuments de la littérature hébraïque ou qui ne s'y retrouvent que comme imitations, ne permettent pas de douter de la haute antiquité de l'écrit sacerdotal.

Citons encore le mot *nâbî*, employé dans son sens primitif d'*interprète*, de *parleur* (Ex. VII, 1), tandis que, plus tard, il désigne spécialement un prophète (3), et la locution « incir-

(1) On ne voit pas pourquoi M. Franz Delitzsch « considère cette expression comme appartenant à un langage plus récent, quoique pourtant pas trop récent » (*Zeitschr. f. kirchl. Wiss.*, 1880, n° 7, p. 343).

(2) *W. A. I.*, V, pl. 33, col. I, l. 37. Les mots *padan* et *alvan* ne sont pas précédés du déterminatif des noms de pays, qui a été placé devant le premier dans la copie de ce texte publiée par les *Transactions of bibl. arch.*, IV, p. 142 et même dans la transcription qu'en donne M. Fried. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?* p. 135. — Le même idéogramme est expliqué par *gana* et *ginu*, jardin, *eqlu*, champ, et par *pa-da-nu* (*W. A. I.*, II, pl. 62, l. 33, Delitzsch, *Wo lag das Parad.*, p. 135). *Padan* semble donc signifier *la plaine*, et *alvan*, la *hauteur*, la région élevée.

(3) Dans le récit parallèle, le mot *nâbî* est remplacé par celui de *bouche* (Ex. IV, 16).

concis de lèvres, » employée par Moïse au sens physique, pour dire qu'il n'a pas la langue déliée (Ex. vi, 12, 30), tandis que, plus tard, à l'époque du Deutéronome et de Jérémie, les mots *circoncis* et *incirconcis* sont employés fréquemment dans un sens figuré, pour dire *pur* ou *souillé* (cf. Jér. vi, 10, ix, 25, Hez. xliv, 7, 9 etc.) de sorte que si l'élohiste avait vécu après cette époque, une telle locution eût été équivoque et aurait paru signifier plutôt *souillé de lèvres* (cf. Es. vi, 5). L'élohiste est donc antérieur à la période prophétique.

Aussi, quand M. Wellhausen veut à toute force trouver dans son langage des traces de l'influence araméenne, quand il choisit pour cela le premier chapitre de la Genèse et qu'il essaie de prouver que les mots « au commencement, » (cf. Gen. x, 10, Deut. xi, 12, Jér. xxvi, 1, etc), רחף (cf. Deut. xxxii, 11), *râqia*, firmament (cf. Ps. xix, 2), *zâkâr*, mâle, etc., etc., sont empruntés à l'araméen, on se demande jusqu'où peut conduire l'esprit de système (1).

Quant aux nombreuses ressemblances qui existent entre le style d'Hézékiel et celui de l'élohiste, elles prouvent simplement que ce prophète a connu l'écrit *sacerdotal* et l'a fréquemment imité, ce qui n'a rien d'étonnant de la part d'un prophète qui était aussi *sacrificateur*.

Il est temps de clore cette longue discussion. Nous croyons avoir établi par des textes formels que le Deutéronome, les livres de Josué, de Samuel et des Rois supposent l'existence de l'écrit sacerdotal. Les écrits des prophètes antérieurs et la critique interne nous ont permis de remonter plus haut et d'attribuer la composition de ce grand ouvrage aux premiers temps de la royauté israélite. Diverses considérations nous ont montré qu'il était antérieur au jéhoviste et même au second élohiste. Mais il est un point que nous tenions surtout à établir, parce qu'il est nié avec une trop grande assurance par M. Reuss

(1) On peut en dire autant de l'article de M. Giesebrecht, *Der Sprachgebrauch des Elohisten (Zeitschrift für die A. Tlichen Wissenschaft,* 1881, n° 2).

et son école, et que nous croyons avoir mis en pleine lumière, c'est que l'écrit sacerdotal est antérieur, en tout cas, au Deutéronome, antérieur à Jérémie et à Hézékiel, antérieur au VIIe siècle avant notre ère. L'élohiste n'est pas le plus récent, mais au contraire le plus ancien, ou du moins l'un des plus anciens, des documents dont se compose le Pentateuque.

C. BRUSTON.

ERRATA DU PREMIER ARTICLE :

P. 26, l. 25 : 8-14, lisez : 9-14. — P. 27, l. 15 : cent cinquante, lisez : deux cent cinquante. — P. 27, l. 21 : 150, lisez : 250. — P. 31, l. 23 : 40, lisez : 41b.

Ce que j'ai dit, à la page 21, sur le début des *thôledôth* de Jacob, a besoin aussi d'être rectifié. Je me suis convaincu, avec Hupfeld (*Quellen der Genesis*, p. 186 ss.), que le chap. XXXIV de la Genèse ne faisait pas partie de l'écrit du second élohiste, comme on le dit souvent, mais de l'écrit jéhoviste. Le fait que le second élohiste place la scène de la vente de Joseph dans le voisinage de Sikem n'a donc plus rien d'étonnant. Il cadre fort bien, au contraire, avec le récit de cet auteur, qui dit que Jacob s'établit à Béthel (XXXV, 1-4, 6 et 7), comme il en avait fait vœu à son départ (XXVIII, 20-22), et qu'il s'était *emparé* de Sikem (XLVIII, 22). Le début des *thôledôth* de Jacob me paraît maintenant pouvoir se reconstituer ainsi : XXXVII, 2, 18δ (cf. Nomb. XXV, 18), 22 (cf. Gen. IX, 6), 24, 28αb, 29 et 30, 36. — Au verset 14, les mots « de la vallée d'Hébron » doivent être une addition du rédacteur, qui avait, avec le premier élohiste, conduit Jacob à Hébron (XXXV, 27). — Ce récit est complet. Les fils de Bilha et de Zilpa veulent tuer Joseph parcequ'il les a dénoncés à leur père ; Ruben les en empêche et le fait jeter dans une fosse du *désert*, avec la pensée de revenir bientôt et de le renvoyer à son père. Mais des marchands *madianites* qui passaient l'en retirèrent et l'emmenèrent en Egypte ; de sorte que quand Ruben revint, il ne le trouva plus. Le récit du second élohiste, identique pour le fond, est assez différent dans la forme. — La formule « Voici les *thôledôth* de Jacob » prouve qu'un des deux récit dont se compose le chap. XXXVII provient du premier élohiste ; et les ressemblances d'expression que nous avons relevées, la mention des *Madianites* (cf. Nombr. XXV ss.) etc., confirment cette opinion — Qu'on essaie maintenant de se représenter un Juif du temps de la Restauration inventant ce récit, tout différent de celui du second élohiste, et un autre Juif l'insérant encore plus tard, en menus morceaux, dans le récit même dont il diffère si sensiblement.

LA DOCTRINE DU VERBE ET DE LA TRINITÉ

DANS JUSTIN MARTYR

On s'accorde aujourd'hui à admettre que Justin Martyr est le premier Père de l'Eglise de quelque importance. Les écrivains ecclésiastiques qui ont immédiatement suivi les apôtres se sont abstenus de toute spéculation. Sous le feu d'une persécution acharnée, les Pères apostoliques avaient plus et mieux à faire que de disserter sur la nature ou la portée de leur foi ; ils avaient à l'affirmer devant le monde surpris, comme devant l'Eglise attentive, et à donner joyeusement leur vie pour elle, ce qui était, après tout, la démonstration la plus péremptoire de son efficacité.

Au temps de Justin, les choses avaient un peu changé. La persécution était devenue moins violente et moins opiniâtre ; mais elle n'en subsistait pas moins et avait revêtu un caractère semi-légal. On jugeait et l'on condamnait les chrétiens sous des prétextes en apparence plausibles ; on les accusait nettement d'être des révolutionnaires et des hérétiques ; on dénaturait leurs croyances ; enfin, on s'efforçait de les perdre dans l'estime publique, en les représentant comme des gens immoraux et dangereux. Il était temps désormais de ne plus se borner à affirmer la foi, mais de la défendre victorieusement contre les préventions des uns et les sophismes des autres. Il fallait, pour cela, un homme convaincu et lettré, versé dans les procédés de discussion de l'époque, et fort de la vérité de ses doctrines. Cet homme se rencontra au commencement du second siècle.

On sait qui était Justin; chercheur ardent de vérité, mais toujours déçu dans ses aspirations, il adopta tour à tour les enseignements du stoïcisme, du pythagorisme et des disciples de Platon, sans pouvoir jamais satisfaire son esprit ni son cœur. Enfin, il rencontra, un jour, dans une promenade solitaire, un vieillard qui lui révéla la doctrine chrétienne, et la lui présenta comme le message de salut du Dieu vivant. Justin ému et persuadé par cet entretien se laissa gagner à l'Evangile, dont il devint, dès lors, sans abandonner sa qualité de philosophe, le témoin fidèle et le défenseur intrépide. Ses principaux ouvrages sont ses deux Apologies en faveur de la doctrine chrétienne, et son Dialogue avec le juif Tryphon; ils furent composés, tous les trois, vers la fin de la première moitié du 2e siècle, et ils contiennent, bien que d'une manière fragmentaire, un système assez complet sur le fait capital de la doctrine chrétienne.

Notre but aujourd'hui est de rechercher dans ces écrits ce que Justin pensait du Verbe et de la Trinité. Cette étude a pour nous un double attrait : elle nous fera connaître la première exposition originale de la vérité chrétienne en dehors des livres saints ; puis nous nous demanderons ce que les idées de Justin avaient de faux ou d'exagéré, et ce qu'il faut en retenir.

I

Justin affirme en divers endroits de sa première Apologie l'existence d'une Trinité adorée par les chrétiens; répondant au reproche que l'on faisait à ceux-ci d'être des athées, parce qu'ils ne rendaient pas leur culte aux dieux du paganisme, il s'écrie (1): « Nous avouons que nous sommes des athées, s'il s'agit de telles divinités. Nous ne le sommes pas s'il s'agit du Dieu souverainement vrai, du Père de la justice, de la tempérance et de toutes les vertus, en qui il n'y a aucune imperfection. Nous vénérons

(1) Toutes nos citations sont tirées de l'édition des œuvres de Justin Martyr, par Migne, 1856 (tome IV de la collection complète des Pères de l'Eglise).

et nous adorons *ce Dieu, et son Fils* qui est venu de Lui pour nous enseigner ces choses, *et l'esprit prophétique* » (chap. 6). — Un peu plus loin, il dit : « Jésus-Christ est le Fils du vrai Dieu; nous l'honorons en second lieu, et l'Esprit prophétique en troisième lieu ; nous démontrerons que nous ne les adorons pas sans motifs raisonnables » (chap. 13). Au chap. 60 de cette même Apologie, dans un passage très-obscur, Justin s'efforce de montrer que, dans son *Timée*, Platon a assigné le premier rang après Dieu à une *Vertu* qui n'était autre que le Fils de Dieu, et le second rang au Saint-Esprit. — Au sujet du rite du baptême, Justin affirme que ceux qui sont baptisés « reçoivent la purification par l'eau, au nom du Seigneur Dieu, Père de l'univers, et de Notre Sauveur Jésus-Christ, et du Saint-Esprit » (chap. 61). — De même, dans les assemblées chrétiennes, lorsque le moment de prendre la Cène est venu, « on apporte le pain et la coupe à celui qui préside l'assemblée ; les ayant reçus, il loue et glorifie le Père de l'univers, par le nom de son Fils et du Saint-Esprit, et rend grâces pour ces dons reçus de Lui. » (Chap. 65).

Enfin, nous lisons au chap. 67 : « Dans toutes nos oblations, nous louons le Créateur de toutes choses par son fils Jésus-Christ et par le Saint-Esprit. » — Ce sont là les seules allusions à l'ensemble de la Trinité que nous ayons pu trouver dans les écrits de Justin ; elles suffisent néanmoins pour nous montrer que ce Père de l'Eglise et les chrétiens de son temps adoraient un Dieu en trois personnes, Père, Fils et Saint-Esprit. La formule théologique de la Trinité n'était pas encore élaborée, mais le fait était admis et enseigné.

Quelles sont les affirmations de Justin au sujet de Dieu le Père ? Il le définit ainsi : « Dieu est celui qui est toujours le même, qui a toujours la même manière d'être, et qui est la cause première de l'existence de toutes choses. » (Dialog. ch. 3). — Ce Dieu est incréé, (1e Apol. ch. 53, Dialog. ch. 127) ; Il a fait le monde, et Justin l'appelle souvent le Créateur de l'univers (1e Apol. ch. 6, 13, 20, 45, et Dialog. ch. 7) ; Il n'a aucune forme matérielle. « Non seulement cela est contraire à la raison, dit Justin,

mais c'est injurieux pour Dieu, qui possède une gloire et une forme qu'il est impossible de raconter ou de reproduire. » (1e Apol. ch. 9). — « Nous n'admettons pas non plus, ajoute-t-il, que Dieu ait besoin des dons matériels des hommes, Lui qui nous donne toutes choses. Nous enseignons, au contraire, que ceux-là seuls lui sont agréables qui imitent ses perfections : la tempérance, la justice, etc., et tout ce qui fait partie de la nature de Dieu, auquel on ne peut imposer aucun nom particulier. » (1e Apol. ch. 10). — Dieu possède la toute-puissance (1e Apol. ch. 18), la toute-science (1e Apol. ch. 12, 13) ; c'est Lui qui a ressuscité Christ, l'a fait monter au ciel, et l'y retient jusqu'au jour du jugement (1e Apol. ch. 45) Ce Dieu habite une région inaccessible où Il demeure éternellement. Les passages de l'Ancien-Testament qui parlent d'un séjour de Dieu sur la terre, qui le font apparaître dans ce monde, descendre du ciel ou remonter au ciel, doivent tous s'appliquer au Fils et non au Père. Il vaut la peine de citer à ce sujet le passage suivant, qui est caractéristique : « Vous ne pensez pas, sans doute, que le Dieu incréé lui-même ait pu monter ou descendre ; car le Seigneur de l'univers ne vient pas dans un lieu, ne se promène pas, ne dort pas, mais demeure dans sa région, quelle qu'elle soit, contemplant et écoutant sans cesse, non avec les yeux et les oreilles, mais par une vertu qu'on ne peut décrire. Il voit tout, il connaît tout ; personne ne lui est caché : il ne se meut pas ; il ne peut pas être enfermé dans un lieu, pas même si ce lieu était le monde entier, puisque Dieu était avant que le monde fût. Comment donc quelqu'un pourrait-il lui parler, ou comment Dieu pourrait-il se montrer à quelqu'un, et être aperçu dans quelque coin étroit de la terre ? Le peuple, au Sinaï, ne put pas même contempler la gloire de celui que Dieu avait envoyé ; et Moïse lui-même ne pouvait entrer dans le tabernacle qu'il avait construit, lorsque ce lieu était rempli de la gloire de Dieu. Donc, ni Abraham, ni Isaac, ni Jacob, ni aucun homme n'a vu Dieu le Père ; mais ils ont vu Celui qui, selon la volonté du Père, est Dieu et est son Fils, son Messager envoyé pour faire sa volonté, etc. Si nous ne comprenons pas les Ecritures de cette manière, il faut alors conclure de cette parole de Moïse : « le

Seigneur fit pleuvoir sur Sodome du feu et du soufre » (Genèse xix, 24), et de celle de David : « le roi de gloire entrera » (Ps. xxiv, 7), qu'à certains moments, Dieu peut *ne pas être dans le ciel.* » (Dialog. ch. 127).

Touchant la seconde personne de la Trinité, Justin affirme qu'elle est issue de Dieu, dès avant la création du monde, et en maint endroit, il l'appelle *le premier-né de Dieu.* (Voir 1re Apol. ch. 6, 12, 21, 22, 23,, 33, 46, 53, 63 ; 2e Apol. ch. 6, 13 ; Dialog. ch. 45, 48, 85, 100, 105, 125). — « Avant de créer toutes choses, dit-il, Dieu a tiré de lui-même, dès le commencement, une certaine vertu rationnelle qu'on appelle la Gloire du Seigneur, ou le Fils, ou la Sagesse, ou l'Ange de l'Éternel, ou Dieu, ou Seigneur ou Verbe. » (Dialog. ch. 61). — Ces paroles nous montrent que la génération du Fils par le Père n'est pas un acte éternel. Comment nous représenter cette création ? Pour le faire comprendre, Justin emploie une image : avec un feu, dit-il, on peut en allumer un second, sans diminuer le premier ; de même, le Fils a été tiré de la substance du Père, sans que celui-ci en fût diminué (chap. 61). Le Fils et le Père ont donc la même substance ; il en résulte, que si l'acte générateur n'est pas éternel, le Fils, en tant que substance divine, a éternellement coexisté avec le Père. La préexistence du Fils, dit Justin, est supposée, dans deux passages de la Genèse : « Faisons l'homme à notre image » (i, 26), et : « Voici l'homme est devenu comme l'un de nous » (V. Dialog. ch. 62). Au reste, à plusieurs reprises, Justin affirme que le Fils, comme le Père, a été Dieu, et, par conséquent, a partagé toutes les attributions du Père, dont la première est certainement l'éternité (V. 1re Apol. ch. 63 ; Dialog. ch. 33, 34, 48, 54, 56, 125, 126). Voici quelques-uns de ces passages : « Le Verbe, qui est le premier-né de Dieu, est Dieu lui-même. » (1re Apol. ch. 63). — « En vain, j'aurais démontré que Jésus est le Christ, si je ne pouvais démontrer aussi qu'il a préexisté, comme Fils du créateur de l'univers, qu'il a été Dieu, et qu'il s'est fait ensuite homme, né d'une vierge. » (Dialog. ch. 48). — « Le Christ est Dieu, fils du Dieu unique » (Dialog. ch. 126). — L'éternité même du Fils est nette-

ment affirmée dans cette parole : « Il existe à toujours » (Dialog. ch. 113).

Si Dieu a tiré le Fils de son propre sein, c'était pour lui confier la création du monde et la direction de toute l'Economie du salut. Le Fils a donc été présent à la création (2e Apol. ch. 6.) ; c'est lui qui est apparu à Abraham (Dialog. ch. 56, 113), qui a lutté avec Jacob (Dialog. ch. 58, 125), qui s'est entretenu avec Moïse dans le buisson ardent (Dialog. ch. 56, 59), qui a inspiré les prophètes (1re Apol. ch. 31), qui a consenti à naître d'une vierge, à prendre une forme humaine, et à souffrir la mort de la croix pour notre salut ; qui est ressuscité des morts, qui est monté au ciel, d'où il doit revenir un jour pour juger l'humanité (Voir 1re Apol. ch. 5, 8, 21, 22, 23, 26, 31, 33, 40, 41, 45, 46, 50, 52, 53, 63, 66 ; 2e Apol. ch. 6; Dialog. ch. 32, 34, 54, 63, 64, 66, 76. 77, 81, 85, 105, 126, 132). — Citons quelques extraits qui établissent nettement ce qui précède :

« Platon déclare que quand les méchants viendront en enfer, ils seront punis par Minos et Radamanthe ; nous, de même, nous leur prédisons un semblable châtiment dont Christ sera l'auteur ; nous affirmons que, subsistant dans leur même corps, animés de leur même âme, ils seront punis d'un châtiment qui durera éternellement, et non pas seulement mille ans comme le dit Platon (1re Apol. ch. 8). — Le Verbe de Dieu fait chair, Jésus-Christ notre Sauveur, a donné sa chair et son sang pour notre salut. » (ch. 66). — « Le Fils de Dieu, qui seul peut s'appeler proprement son Fils, le Verbe, qui existait en même temps que Dieu, avant la création du monde, et a été créé par Lui, ce Fils, dis-je, s'appelle Christ, parce que Dieu l'a oint, et a créé et orné toutes choses par son moyen. Le nom de Jésus a la double signification d'homme et de Sauveur ; car Jésus a été homme par un enfantement issu de la volonté de Dieu son Père, pour le salut des croyants et la destruction des démons. » (2e Apol. ch. 6). — « Par le nom du propre Fils de Dieu, premier-né de toute créature, qui est né d'une vierge, qui est devenu homme de douleur, qui a été crucifié par

votre peuple, sous Ponce-Pilate, qui est mort, puis ressuscité des morts et monté au ciel, il n'est pas un seul démon conjuré contre nous qui ne soit vaincu et soumis. » (Dialog. ch. 85). — « Il est né, il a souffert, il est monté au ciel; il en redescendra, et alors les douze tribus se frapperont la poitrine » (Dialog. ch. 12). — « Jésus, que nous reconnaissons pour être le Christ, le Fils de Dieu, a été crucifié, il est ressuscité, et est monté au ciel, d'où il doit redescendre encore une fois pour juger tous les hommes, depuis le premier » (Dialog. ch. 132).

La seconde personne de la Trinité a reçu différents noms. Par rapport à Dieu, elle est souvent appelée son Verbe, son Fils unique, sa puissance, etc., (1re Apol. ch. 6, 10, 12, 13, 21, 22, 23, 31, 46, 63, 66; 2e Apol. ch. 6, 9, 10, 13; Dialog. ch. 48, 105, 116). Par rapport à son rôle dans l'économie du salut, elle est appelée le Ministre, et l'Ange ou le Messager de Dieu, envoyé pour faire sa volonté (Dialog. ch. 127). Le rôle du Fils a été, en effet, celui de Médiateur entre le Père et les hommes; le Père ne pouvait quitter les régions inaccessibles du ciel; c'est donc le Fils qui est sans cesse apparu aux patriarches et aux prophètes, pour leur révéler les volontés de Dieu, et qui est venu lui-même sur la terre pour les accomplir. En trois endroits, Justin cite les divers noms donnés au Messie dans les Écritures. « Christ, dit-il, a été annoncé comme roi, prêtre, Dieu et Seigneur; ange, chef d'armée, pierre et enfant; sujet d'abord aux souffrances, puis retournant au ciel, et de nouveau revenant avec gloire pour inaugurer un règne éternel. C'est ce que je démontre par toutes les Écritures » (Dialog. ch. 34). — Et plus loin : « Nous lisons dans les commentaires des apôtres qu'il est Fils de Dieu, qu'il est sorti du Père, avant toutes les choses créées, par la vertu et par la volonté divines, qu'en divers endroits des prophètes, il est appelé sagesse, jour, orient, glaive, pierre, verge, et Jacob et Israël » (ch. 100). — Et enfin, au ch. 126 : « Christ a été appelé Ange de grand conseil et homme, par Ezéchiel; Fils de l'homme par Daniel; petit enfant, par Esaïe; Christ et Dieu digne d'adoration, par David;

Christ et pierre par beaucoup d'autres, Sagesse, par Salomon, etc, etc. »

Il résulte de ce qui précède que le Fils, en tant que messager des volontés de Dieu, est subordonné au Père ; c'est ce qui ressort de la place qui lui est assignée dans l'ordre trinitaire (V. les passages sur la Trinité cités plus haut). Cette pensée est, d'ailleurs, nettement exprimée en divers autres endroits. « Nous avons été enseignés, dit Justin, à croire que Jésus-Christ est le Fils du vrai Dieu, placé après Lui » (1re Apol., ch. 13). — « Le Verbe est le premier après le Père, et le Seigneur de toutes choses (ch. 32). — « Christ, qui est apparu à Abraham, Isaac et Jacob, et aux autres patriarches, et qui est appelé Dieu dans les Ecritures, est placé sous les ordres de son Père, pour servir sa volonté » (ch. 126). — Toutefois, cette subordination du Fils au Père doit être surtout comprise, pensons-nous, du rôle de médiateur que Jésus a volontairement rempli sur la terre, pendant l'Economie du salut, nullement d'une infériorité d'essence, de substance ou de volonté. C'est ce que nous allons constater, en nous occupant plus en détail des rapports du Père et du Fils.

Nous avons établi, plus haut, comment Justin expliquait la génération du Fils. Elle a eu lieu de la substance même du Père, sans que cette substance ait été diminuée ; absolument comme un feu allume un autre feu sans être pour cela amoindri. Au point de vue de la substance, il n'y a donc aucune infériorité du Fils au Père. Nous allons voir qu'il n'y en a aucune au point de vue de la volonté ; mais auparavant, il faut établir la personnalité du Fils. Au temps de Justin, il y avait des gens qui prétendaient que le Verbe du Père était inséparable de Lui, comme la lumière du soleil sur la terre est inséparable du soleil dans les cieux. Si le soleil s'éteignait, sa lumière n'existerait plus ; de même, disaient-ils, quand Dieu le veut, il fait sortir de Lui une Vertu, qu'Il ramène ensuite en Lui selon son bon plaisir. Telle est la puissance qui est apparue à Abraham, Jacob et Moïse ; qui a été appelée « le Messager de l'Eternel », quand elle communiquait à

l'homme les commandements de Dieu ; « la gloire de Dieu », quand elle apparaissait sous une forme mystérieuse ; « le Fils de l'homme, » quand elle a revêtu une chair humaine ; enfin, « le Verbe, » quand elle répétait à l'homme les paroles du Père. Justin s'élève contre cette doctrine ; il déclare que le Verbe n'est pas sorti du Père comme une simple émanation, ainsi que la lumière du soleil, mais comme un être personnel; qu'il se distingue du Père, non-seulement par le nom, mais par le nombre. « Chacun avouera, dit-il, que celui qui est créé est différent, par le nombre, de celui qui le crée » (Voir Dialog. ch. 128 et 129).

Que le Fils soit nettement distinct du Père, c'est ce qui ressort de plusieurs passages des Ecritures, où le Fils est appelé Dieu. On ne peut attribuer, en effet, ces divers passages au Père, puisque nous avons vu plus haut que le Père ne se déplace point pour venir du ciel sur la terre. Or, la Genèse déclare expressément, dit Justin, que celui qui apparut à Abraham, parmi les chênes de Mamré, était Dieu (Comp. les passages Genèse, XVIII, 1-2 ; XIX, 27-28 ; XVIII, 10, et XXI, 9-12). Il résulte aussi du passage Genèse, XIX, 23 ss., que le Dieu qui fit pleuvoir du soufre sur Sodome était nécessairement différent de celui des trois anges qui venait annoncer la destruction de ces villes, et que pourtant Lot appelle Seigneur (Dialog. ch. 56). — La distinction entre le Fils et le Père est nettement indiquée dans deux psaumes de David : le psaume CX, 1 : « Le Seigneur a dit à mon Seigneur » etc, et le psaume XLV, 8 : « O Dieu, ton Dieu t'a oint » etc. Au reste, toutes les apparitions de Dieu sur la terre doivent être entendues du Fils, et non du Père. « Jésus est le même qui apparut à Moïse, Abraham, et à tous les autres patriarches, et s'entretint avec eux, pour obéir au désir du Père » (Dialog. 113). — C'est ainsi que Justin explique les passages Genèse, XVII, 22 ; XI, 5 ; VII, 16 ; XIX, 24 ; Psaume XXIV, 7, etc. — On peut conclure des observations précédentes que le Fils est personnellement différent du Père, mais qu'il en est distinct seulement

par le nombre; il ne l'est nullement par la volonté. C'est ce que Justin établit dans un passage très-important du Dialogue avec Tryphon; il vaut la peine de le citer : « En m'en référant aux Ecritures, je m'efforcerai de vous persuader que celui-là même qui est apparu à Abraham, Jacob, Moïse, et qui a été appelé Dieu par l'Ecriture, est différent de ce Dieu qui a créé toutes choses, différent, dis-je, par le nombre, et non par la volonté (numero, non sententia), car je n'affirme pas qu'il ait jamais fait quoi que ce soit, si ce n'est ce que le Créateur du monde, au-dessus duquel il n'y a point d'autre Dieu, a voulu qu'il fasse et qu'il dise. » — Il y a donc entre le Fils et le Père distinction de personnes, mais égalité de subtance et de pensée ou de volonté. Quand le Fils se subordonne au Père, c'est volontairement, pour répondre au désir du Père, et pour un temps déterminé. On le voit, il n'y a rien dans les affirmations de Justin qui soit contraire à la grande doctrine de l'égalité du Fils et du Père, telle qu'elle a été formulée beaucoup plus tard dans le fameux Symbole d'Athanase.

Il arriva un temps où le Verbe revêtit une chair humaine pour le salut du monde. Touchant cette période de trente années, Justin ne dit rien qui ne soit déjà dans le Nouveau-Testament et dans les écrits des Pères apostoliques. Il affirme nettement l'incarnation (1re Apol. ch. 21, 32, 35, Dialog. ch. 43, 48, 54, 63, 66, 73, 75, 76, 77), la parfaite humanité de Jésus (1re Apol. ch. 34, 37, 63), sa sainteté (1re Apol. ch. 22), les actes connus de son ministère, tels que les guérisons et les miracles (1re Apol. ch. 22, 31), sa mort rédemptrice, sa résurrection et son ascension (1re Apol. ch. 21, 22, 32, 45, 46, 50, 66, 2e Apol. ch. 6, Dialog. ch. 13, 85, 126, 132). — Justin parait penser que la nature divine du Christ a si bien pénétré son humanité, que son absolue perfection doit être attribuée à l'influence de la première sur la seconde. C'est ce qui ressort, nous semble-t-il, de l'ensemble de ses écrits, et c'est ainsi que nous comprenons un passage assez obscur du Dialogue avec Tryphon où Justin s'efforce de montrer que si Jésus a reçu le Saint-Esprit, au

moment de son baptême, ce n'était pas qu'il en eût besoin; Dieu le lui envoyait seulement comme un signe extérieur destiné à révéler aux hommes la messianité de Jésus (ch. 88).

Ce qui fait l'originalité de la doctrine de Justin, c'est sa conception particulière de la nature du Verbe et de son mode d'existence. Selon lui, le Verbe est, avant tout, une Vertu rationnelle; et cette vertu s'est répandue dans le monde, bien avant l'apparition du Christ. Elle a habité l'âme des hommes, en particulier des philosophes et des savants. Tous ceux qui ont appris quelque vérité au monde étaient possédés par elle ; mais ils l'étaient d'une manière incomplète ; en Jésus-Christ seul le Verbe a souverainement habité. C'est en vertu de ces idées que le verbe de Justin a été appelé un Verbe spermatique (λογος σπερματικος). Quelques citations choisies dans les écrits de ce Père nous feront connaître sa doctrine : « Lorsque Socrate, guidé par une raison supérieure et véritable, se fût efforcé de soustraire les hommes à l'influence des démons, les démons eux-mêmes, soulevant la malice des hommes, leur persuadèrent de faire périr ce philosophe comme athée et impie, en répétant qu'il cherchait à détrôner les anciennes divinités. C'est la même accusation que l'on porte contre nous. Mais ce n'est pas seulement chez les Grecs que cet enseignement a été donné par le Verbe, au moyen de Socrate, c'est aussi chez les Barbares qu'il l'a été par ce même Verbe devenu homme, et appelé Jésus-Christ » (1re Apol. ch. 5). — Nous lisons au chap. 46 de la même Apologie : « Christ, le premier-né de Dieu, est cette raison à laquelle tout le genre humain participe. Ceux qui, avant J.-C., ont vécu d'après les lois de la raison, étaient chrétiens, quand bien même ils passeraient pour athées ; tels ont été, chez les Grecs, Socrate et Héraclite ; et chez les barbares, Abraham, Ananias, Azarias, etc. Au contraire, ceux qui, jadis, ont vécu d'une manière opposée à la raison ont été des méchants et des ennemis de Christ. » La seconde Apologie s'étend longuement sur ces idées :

« Les démons se sont toujours efforcés de faire haïr par les autres hommes ceux qui désiraient vivre selon la raison et fuir le vice. Il ne faut donc pas s'étonner si les démons excitent des

haines encore plus grandes contre ceux qui veulent conformer leur vie non à quelque parcelle de la raison disséminée, mais à la connaissance et à la contemplation du Verbe tout entier, c'est-à-dire de Christ » (ch. 8). — « Lorsque les anges déchus eurent établi des lois en rapport avec leur malice, afin de réjouir les méchants, alors, la vraie raison survint (c'est-à-dire le Christ incarné), et démontra que parmi les opinions et les lois tout n'était pas bon, mais qu'il y avait du bon et du mauvais. » (ch. 9). « Tout ce que les philosophes ou les législateurs ont jamais dit ou pensé, ils l'ont élaboré par l'action du Verbe qu'ils avaient en partie trouvé et contemplé. Mais, parce qu'ils n'ont pas connu tout ce qui est du Verbe, c'est-à-dire de Christ, ils ont souvent dit des choses contradictoires. Ceux qui, avant que Jésus-Christ fût homme, ont entrepris de sonder toutes les choses, d'après les lois de la raison, ont été jugés comme impies. Parmi eux, le plus courageux a été Socrate, qui a été l'objet des mêmes accusations que nous. Mais Christ, en toutes choses, l'a emporté sur Socrate par sa propre puissance. Personne n'a eu assez de foi en Socrate pour affronter la mort afin de soutenir sa doctrine; cependant, Socrate a connu Christ en partie, car c'est ce Verbe qui pénètre toutes choses *(omnia pervadens)*, qui a prédit l'avenir par les prophètes et par ce même Socrate, lorsqu'il enseignait les hommes; mais tous les hommes, philosophes ou artisans, savants ou ignorants, ont cru en Jésus-Christ; pour lui, ils ont méprisé l'honneur, ils n'ont pas redouté la mort; parce que Christ est la Vertu ineffable du Père, et non l'organe d'une raison toute humaine » (ch. 10). — « Chacun a plus ou moins bien parlé selon qu'il possédait une partie de la raison divine disséminée. Mais ceux qui ont traité les sujets les plus graves ne paraissent pas avoir atteint une science sublime, une connaissance irréfutable. Tout ce que les anciens ont dit de noble et d'élevé, tout cela nous appartient à nous, chrétiens. Car nous adorons et nous aimons ce Verbe qui s'est fait homme, à cause de nous, afin que, devenu participant de nos souffrances, il nous apportât le remède. Tous les écrivains qui l'ont précédé ont pu, en vérité, dire quelque chose de vrai, par le

moyen de la raison qui était comme semée en eux; mais ils ont parlé forcément d'une manière un peu obscure. Autre chose, en effet, est la semence de la vérité, et son imitation, essayée dans la mesure de nos forces, autre chose est la vérité elle-même, dont la communication et l'imitation nous sont accordées par sa propre vertu » (ch. 13).

D'après Justin, la raison humaine n'est donc pas autre chose que le Verbe en partie incarné dans une âme d'homme; tous ceux qui, à toutes les époques, ont écouté la raison, tels que Socrate, Héraclite et autres, ont été des chrétiens anticipés; ce qu'ils ont dit ou fait de bien, nous appartient, à nous chrétiens. Ceux, au contraire, qui ont méconnu la raison, étaient des ennemis de Christ, inspirés par les démons. Pour le dire en passant, Justin attribue un rôle considérable aux démons; il déclare quelque part que ce que les lois humaines avant Jésus-Christ n'avaient pu faire, c'est-à-dire amener les hommes à Dieu, le Verbe divin l'aurait déjà accompli, si les démons, semant partout le mal, n'avaient répandu dans le monde une foule de crimes. (1re Apol. ch. 10). Le Verbe incarné en Jésus-Christ, a été la révélation suprême de la vraie raison; et, depuis son apparition sur la terre, il ne nous reste plus qu'à suivre ses lois. Telle est en quelques mots la doctrine spéciale de Justin.

Justin parle fort peu du Saint-Esprit, si ce n'est dans les passages trinitaires que renferme sa première Apologie, et où le Saint-Esprit est représenté comme un objet d'adoration, au même titre que le Père et le Fils. D'une manière générale il l'appelle dans ses écrits l'Esprit prophétique; cette expression revient très-souvent. Sa doctrine du Saint-Esprit n'est pas aussi claire que celle du Verbe. Tantôt Justin paraît affirmer la personnalité du Saint-Esprit; lorsque Dieu dit, par exemple: « Voici, l'homme est devenu comme l'un d'entre nous », cela signifiait, dit Justin, qu'il y en avait au moins deux qui s'entretenaient ensemble. (Dialog. ch. 62). Tantôt il semble représenter le Saint-Esprit comme une vertu distincte du Fils, mais à laquelle on ne sait s'il faut ou non accorder une personnalité.

C'est ainsi que le Saint-Esprit est descendu sur Jésus au moment de son baptême (Dialog. ch. 88). Tantôt enfin il confond entièrement le Saint-Esprit avec le Fils. Dans sa première Apologie, il expose que l'esprit de Dieu couvrit la vierge et la rendit enceinte; puis, il ajoute : « Cet esprit donc et cette vertu qui vient de Dieu, n'est autre que son Verbe, qui est le premier-né de Dieu » (ch. 33). — Cette même pensée est reproduite un peu plus loin (ch. 46). Dans le Dialogue avec Tryphon, il affirme que David a été inspiré par le Saint Esprit, et, dans d'autres passages, il attribue l'inspiration des écrivains sacrés au Verbe lui-même ; il paraît donc, ici encore, confondre la deuxième et la troisième personne de la Trinité (V. Dialog. ch. 32). Peut-être Justin n'a-t-il attribué aucune importance à la question de savoir si, dans la direction de l'Économie du salut, il fallait distinguer entre l'action personnelle du Verbe et celle qu'il exerçait par le Saint-Esprit, son agent immédiat. On sait que dans les Écritures le Saint-Esprit est appelé aussi l'Esprit de Christ.

II

Nous venons de résumer, de notre mieux, la doctrine de Justin sur le Verbe et la Trinité ; il nous reste à l'apprécier en quelques mots. On a prétendu que Justin avait tiré son système de la philosophie de Platon. Il aurait ainsi, le premier, ajouté à l'Evangile primitif un dogme jusque-là inconnu aux chrétiens. Pour appuyer cette opinion, on a fait remarquer que Justin cite un ou deux textes de Platon dans lesquels ce philosophe aurait fait inconsciemment allusion au Verbe et à la Trinité (Dialog. ch. 60). Le premier est tiré du *Timée* ; Platon aurait dit, au sujet de la seconde personne de la Trinité : « elle a été mise en croix » ; rappelant ainsi le serpent d'airain élevé dans le désert par Moïse, et qui était le type de Jésus-Christ. Dans un second passage, Platon aurait parlé de la Trinité, spécialement du Saint-Esprit, dont Moïse dit : « et l'Esprit de Dieu se

mouvait sur les eaux. » (Genèse I, 2). — Il se trouve que le premier de ces deux textes a été mal compris par Justin; Platon y parle seulement de l'âme du monde, et nullement de la deuxième personne de la Trinité; le second est fort obscur; il est donc impossible de s'appuyer sur ces textes pour prétendre que toute la doctrine de la Trinité dans Justin est issue de la philosophie platonicienne. Une telle assertion est insoutenable. Le désir d'appuyer ses idées sur des textes qui fissent autorité pour ses contemporains, le grand amour mêlé de respect qu'il professait pour le platonisme et pour la philosophie en général, ont pu pousser Justin à rechercher dans les écrits de Platon des traces de ses propres doctrines. Mais c'est une erreur de croire que les idées de Platon ont donné naissance à la doctrine de Justin. On ne peut pas davantage soutenir, comme on a essayé de le faire, que ce dernier ait emprunté ses vues sur la divinité du Verbe à la tradition juive, car le Dialogue avec Tryphon ne contient aucun argument appuyé sur cette tradition. Pour émettre de tels avis avec quelque apparence de raison, il faudrait prouver qu'avant Justin les chrétiens ne croyaient ni à la divinité de Jésus ni à la Trinité. La question est toute tranchée pour le théologien qui lit, sans parti-pris, les écrits du Nouveau-Testament et ceux des Pères apostoliques. La croyance à un Dieu Père, Fils et Saint-Esprit, y est inscrite à toutes les pages; et, en affirmant cette doctrine, Justin ne fait que suivre la tradition chrétienne dans sa pureté. Au reste, quiconque lit avec attention les écrits de Justin s'aperçoit vite que ce dernier parle de ses croyances comme d'un fonds de doctrine commun à tous les chrétiens, et nullement comme d'une foi individuelle. Il n'a pas même la pensée de se disculper de la nouveauté de ses idées, parce qu'il se sait dans le courant de la foi chrétienne. Dans un seul passage du dialogue avec Tryphon, il fait allusion à quelques personnes qui n'admettaient pas la divinité de Jésus-Christ; mais elles n'étaient qu'en très-petit nombre; et si Justin parle d'elles, c'est pour s'opposer énergiquement à leur doctrine avec l'immense majorité des chrétiens. Nous sommes donc autorisés à ne pas nous arrêter davantage à cette théorie

d'après laquelle Justin aurait été un novateur. Il nous est permis, au contraire, de voir en lui, pour ce qui regarde la doctrine spéciale que nous avons étudiée, un représentant légitime et authentique de l'Eglise des apôtres.

Il y a, cependant, dans ses idées, quelque chose qui lui appartient en propre, et où il n'est pas défendu de voir une conséquence de l'idéalisme platonicien ; c'est sa conception originale et intéressante du Verbe spermatique. Au premier abord, on est séduit par cette théorie ; il y a une certaine poésie et de la grandeur dans cette pensée que tous ceux qui ont connu et aimé la vérité sur la terre, tous ceux qui ont découvert et propagé quelque vérité particulière, étaient, à certains égards, des disciples de Christ, et que, sans qu'ils s'en doutassent eux-mêmes, ils possédaient, en quelque mesure, Jésus-Christ en eux. Il est certain que des hommes comme Socrate et Platon, qui se sont élevés jusqu'aux cimes de l'intelligence humaine, et qui, de ces sommets, ont découvert des horizons nouveaux et radieux, jusque-là ignorés de l'humanité, ont été les objets d'une illumination spéciale, d'une habitation de la Vérité en eux. Non-seulement cela est grand et poétique, mais cela est vrai ; nous appellerions volontiers ces hommes qui ont éclairé l'humanité, dans sa marche ascendante, non pas des chrétiens anticipés, mais des précurseurs du christianisme. Grâce à eux on a pu constater l'admirable harmonie préétablie qui existe entre l'Evangile et les aspirations de l'âme humaine. Ils ont été des phares placés de distance en distance sur l'Océan mouvant de ce monde, pour guider l'humanité, en attendant l'apparition du Soleil des âmes, Jésus-Christ. — Ce ne sont pas seulement ces hommes exceptionnels qui ont été les représentants de la Vérité ; tous ceux qui, à quelque degré, ont prononcé des paroles salutaires ou accompli de louables actions, étaient certainement inspirés par une vertu divine. Il faut le reconnaître, sous peine d'injustice et d'étroitesse. A cet égard, Justin nous donne une admirable leçon de largeur chrétienne dont nous ferons bien de profiter ; il ne songe nullement à excommunier et à maudire ceux qui ont eu le malheur de ne pas connaître la

Vérité dans toute son étendue; au contraire, il loue en eux tout ce qui est digne d'être loué; et il est heureux de saluer, dans leurs personnes, les serviteurs incomplets mais authentiques de la Vérité. S'il avait vécu au temps de Vinet, il les aurait volontiers appelés des candidats à l'Evangile. Cette tolérance, Justin l'avait puisée dans le commerce assidu avec les philosophes de l'antiquité; il avait appris à les aimer et à les respecter, malgré leurs erreurs; il ne les avait quittés qu'à regret, pour ainsi dire, et, ferme mais humble dans sa foi, il semblait dire à tous ceux qui les aimaient comme lui : « Ils furent dignes de connaître complètement celui qui ne s'était révélé à eux qu'en partie; vous qui savez aujourd'hui où est la Vérité par excellence, imitez leur zèle, et venez à celui qui a les paroles de la Vie éternelle. » — Cet esprit de support et de charité, Justin pouvait le manifester sans renoncer à aucun de ses principes, sans affaiblir ses croyances, mais, au contraire, en élevant d'autant plus haut le drapeau de l'Evangile. Il y a quelque chose de bienfaisant à voir le premier représentant de la théologie chrétienne, en dehors du siècle apostolique, allier cette profondeur de foi à cette grandeur dans la charité. Il est ainsi le type, digne d'imitation, du vrai libéralisme, de celui qui, sans renier la Vérité, sait lui attirer les âmes en se faisant tout à tous.

La doctrine du Verbe spermatique a néanmoins sa part d'erreur et de danger : elle pèche par un intellectualisme outré. Justin ne paraît considérer le Verbe que comme une raison supérieure répandue dans le monde et souverainement manifestée en Jésus. Ce point de vue est incomplet. Sans doute, Jésus a dit : Je suis la vérité; mais il a ajouté : je suis la vie. C'est ce que la doctrine de Justin méconnaît; elle tendrait même, si l'on n'y prenait garde, à faire de l'Evangile une simple philosophie, plus complète que les précédentes, mais de même nature. La vérité chrétienne est plus que cela; elle est une puissance de transformation, et la révélation de Jésus-Christ a été une Rédemption. C'est là le caractère spécifique du christianisme, ce qui en fait la nouveauté, et ce qui le sépare

absolument des systèmes qui l'ont précédé. Si l'on considère la religion chrétienne à ce point de vue plus complet, on aura peine à se persuader que les philosophes de l'antiquité, y compris un Socrate ou un Platon, aient pu être, même en quelque mesure, des chrétiens. Celui qui a lu le traité « de la République » de Platon, ou les adieux de Socrate à ses disciples, ne sera nullement tenté de l'affirmer. Il y avait sans doute chez ces hommes une intuition merveilleuse de la vérité, une aspiration ineffable vers les hauteurs sublimes de la connaissance et de la foi; mais on ne saurait découvrir en eux aucune trace de cet esprit de vie qui anima plus tard les vrais disciples de Jésus. Tout en rendant hommage aux qualités de ces philosophes, il faut donc se garder d'en faire les représentants, même incomplets, du christianisme; ce serait dénaturer le christianisme lui-même, et lui ôter sa saveur, en le réduisant aux proportions d'un système rationnel. Ceci n'enlève rien au côté vrai de la doctrine de Justin; on peut conserver la part de vérité qu'elle contient, tout en reniant ce qu'elle a d'évidemment faux ou exagéré. Pour cela, il suffira de nous rappeler, dans toutes nos appréciations, que si le christianisme est la vérité définitive, il doit être de plus en plus pour chacun de nous la source de la vie. « Si quelqu'un est en Christ, dit l'apôtre, il est une nouvelle créature. »

S. MATHIEU.

ÉTAT ACTUEL

DES

NOUVELLES DÉCOUVERTES FAITES EN PALESTINE

Par les Sociétés Anglaise et Allemande

La Société anglaise qui depuis bien des années s'occupe avec tant de zèle et de persévérance de l'exploration de la Palestine et de la confection d'une carte aussi complète que possible, a fait faire tant de progrès à cette œuvre pendant l'année dernière, que la grande carte est maintenant publiée en vingt-six feuilles. C'est certainement le plus grand service qui, depuis la traduction des Livres Saints en langue vulgaire, ait été rendu à l'étude et à la parfaite intelligence de la partie historique de la Bible. En effet, le nombre des localités mentionnées dans nos saintes Ecritures et qui, même après les travaux de tant de voyageurs, était encore extrêmement restreint, a été immensément augmenté. Il en résulte évidemment une appréciation beaucoup plus exacte des évènements qui y sont racontés et une réfutation des nombreuses erreurs, quelquefois très graves qui en étaient la conséquence, erreurs sur lesquelles les adversaires de la Bible s'appuyaient pour en contester l'authenticité et l'autorité. J'ai déjà eu occasion, dans quelques numéros de cette Revue, d'en exposer quelques-unes, et je pense que l'indication de quelques autres intéressera ses lecteurs.

Ainsi l'importance donnée à la présence des Héthiens tout autour de la Terre-Sainte aux temps des Juges et des Rois d'Israël avait été présentée comme une preuve des erreurs des écrivains sacrés. Il n'y avait cependant qu'à consulter les archives que les pharaons Thotmès et Ramsès avaient inscrites sur les granits de l'Egypte, pour avoir la démonstration de la parfaite exactitude

des allusions de l'Ancien-Testament à l'existence de ces peuples, que les nombreux noms héthiens, retrouvés par les explorateurs anglais sur plusieurs points des frontières du peuple hébreu, ont mise dans la plus éclatante lumière. Les ruines des villes antiques antérieures à la conquête de Josué, minutieusement décrites dans la Bible, ont été successivement retrouvées. Non-seulement, par exemple, l'emplacement si contesté d'Aï a été parfaitement reconnu, mais on a pu assigner de la manière la plus précise la place où avait été cachée l'embuscade qui amena la prise et la destruction de la cité cananéenne.

L'histoire des patriarches Isaac, Jacob et de ses fils, est particulièrement liée avec le district du sud de la Palestine, appelé dans la Bible Négeb, où se trouvaient les cités de Beershéba, Guerar, Rehoboth. Elles sont maintenant reconnues et leur position fixée. On s'était souvent demandé pourquoi, lors de leur long séjour dans la partie boréale des contrées de la péninsule sinaitique, lorsque les Hébreux furent amenés sur la frontière du pays de Canaan, ils y entrèrent en faisant un long détour du côté de l'Orient. Les documents des règnes de Thotmes III et de Ramses II montrent qu'à cette époque le gouvernement égyptien était trop fortement établi dans le sud-ouest de la Judée pour qu'il fût possible de le déposséder. Quant aux conquêtes accomplies en Palestine par les Egyptiens, les savants Mariette, Brugsch, de Rougé, Chabas et autres sont sans doute parvenus à identifier les noms égyptiens des cités dont ils s'étaient emparés avec ceux qu'ils portent dans la Bible, mais ce n'est que quand ont été achevés les travaux, dont la carte nouvelle est le résultat, que cette tâche a été vraiment accomplie. La place d'un nombre considérable de villes nommées dans le livre de Josué, dont on ignorait absolument la situation, a été fixée de la manière la plus certaine. Les sites d'Adullam, de Guézer, de Hatsor, de Debir, de Makkédah, etc., etc., ont été définitivement reconnus. Pendant longtemps on avait placé le tombeau de Josué dans les rochers de Tibneh, au nord-est de Lydda, mais bien des considérations s'opposaient à cette identification. Dirigé par une tradition encore existante chez les Samaritains, le lieutenant Conder a montré que la vraie place de ce tombeau est un sanctuaire près du village de *Kefr-Hâris*, au sud de Sichem. Le célèbre docteur Robinson avait en vain cherché sur le mont Ephraïm les tombeaux d'Eléazar et de Phinées suc-

cesseurs d'Aaron; les ingénieurs anglais les ont retrouvés au village d'Arvertha et minutieusement décrits. Celui de Phinées est de la plus haute antiquité. Celui d'Eléazar a été reconstruit.

Pendant longtemps on n'avait pu découvrir l'emplacement de la ville de Debir (ou Kiryath-Sépher), dont la prise valut au vaillant Hothniel la main de la fille de Caleb. Ce nom signifiant « en arrière, » indiquait que la ville était sur une élévation prolongée en dos d'âne. Il était dit (Juges, I, 15) que Caleb avait donné à sa fille les sources supérieures et inférieures. M. Conder, voyant dans les nombreuses ruines du sud d'Hébron une localité plus remarquable que les autres, y a reconnu une vallée plus reculée remplie de sources et a constaté ainsi ces ruines pour être celles de Debir. Toutes les obscurités qui enveloppaient l'histoire de Samson sont maintenant dissipées par l'identification de toutes les localités qui y sont mentionnées, en particulier celle de Kiryat-Ieharim, célèbre aussi par l'histoire de l'expédition des Danites, racontée au chapitre dix-huitième des Juges. Il en est de même des aventures de David, à l'époque de ses courses errantes. Adullam, Gath, Haretz, etc, ont toutes été reconnues avec une plus ou moins grande certitude. Les lieux occupés par Tsiklag et Nob, ont été pleinement déterminés. Il en est de même de celui où, dans le désert de Maon, David fuyait précipitamment pour échapper à Saül, lorsque l'annonce d'une invasion des Philistins vint forcer celui-ci d'abandonner sa poursuite, et de l'emplacement de la maison d'où sortit Simeï quand il maudit le roi qui se sauvait devant Absalom.

L'étude si complète des localités a jeté un grand jour sur l'histoire des victoires et des défaites de Judas Macchabée. L'identification des points nommés Eleasa (Ilask), Berea (Bireh), Berzitha (Bir-es-Sed) et mont Azot, montre que la grande bataille où cet illustre citoyen perdit la vie, avait pour but d'intercepter la retraite de Bacchide, en s'avançant de Modin par le passage étroit que traverse la route qui conduit de Samarie à Jérusalem.

Quelques mots encore pour signaler quelques-unes des importantes identifications accomplies par les travaux des ingénieurs anglais en ce qui concerne le Nouveau Testament. On avait déjà reconnu qu'Emmaüs, où le Seigneur se montra aux deux disciples, le jour de la résurrection, ne pouvait être l'Emmaüs Nicopolis où Judas avait battu les Grecs. Cette ville, à soixante stades de Jérusalem,

était ainsi appelée par corruption du nom hébreu *hammah* (source chaude); mais d'après Josèphe il y avait à soixante stades seulement de Jérusalem une autre Emmaüs, appelée aujourd'hui *Hammasa.* Les ingénieurs anglais y ont trouvé des tombeaux creusés dans le roc. Une chaussée et des ruines indiquent qu'il y avait là un village d'une grande antiquité. De la même manière ils ont montré que le célèbre voyageur Robinson avait commis une erreur, adoptée par le chanoine Farrar dans sa *Vie de Christ* et conservée dans une note de la version Segond (Jean, IV, 5), quand il avait confondu Sichar avec Sichem. Il y avait, près du puits de Jacob, un très antique village dont le nom hébreu était Askar et qui paraît avoir été la cause de cette confusion. M. Conder a prouvé qu'il n'y a jamais eu sur le lac de Galilée qu'une seule Bethsaïda, plus tard nommée Julias, qui était située à l'est du Jourdain, non loin de son embouchure. Par contre, la véritable position de Capernaoum reste encore indécise. De la même manière le lieutenant Kitchner a montré que l'importante ville de Tarichée (Kérak) était au sud de Tibérias, tandis que, sur des cartes récentes, elle est placée au nord de cette ville.

La Société anglaise a rendu aussi à la Bible d'importants services, en détruisant des erreurs dès longtemps accréditées. Dès le IVe siècle, on a appelé piscine de Béthesda l'étang qui se trouve au nord-ouest de la forteresse Antonia, et depuis le XIVe on l'a identifié avec le Birket-Israël, profond fossé situé au nord-est de la même forteresse, et cela à cause de sa proximité avec la porte Saint-Etienne, qu'on supposait être la porte des Brebis (Jean, V, 1-16). Mais le capitaine Warren a démontré que le Birket-Israël n'était que le prolongement d'une profonde tranchée du côté du nord-est descendant jusque dans le Cédron en dehors de la colline du Temple (Haram), remontant au nord jusqu'à la forteresse Antonia, et par conséquent l'enveloppan entièrement.

Malheureusement on ignore si cette porte était une porte ou un marché, et il n'y a aucun moyen de résoudre cette question. D'après le récit de saint Jean, Jésus était venu à une fête des Juifs, et la piscine devait se trouver dans le voisinage du Temple. Dans les terribles bouleversements résultant des innombrables sièges qu'a soufferts Jerusalem, et tout particulièrement le Haram, il ne

peut y avoir aucune chance de découvrir et la porte et la piscine. Le savant docteur Sepp, de Munich, dans son voyage en Palestine (*Jérusalem*, etc. Schaffausen, 1863), prétend avoir retrouvé la source de Béthesda dans celle qui est appelée maintenant Aïn-es-Schefa, laquelle jaillit à 63 pieds de profondeur, à 135 pieds du mur du Haram. Il explique comment cette eau intermittente est puisée et amenée dans une grotte où se trouvent des bains appelés Hamman-es-Schefa. « Cette eau, dit-il, beaucoup plus pesante qu'aucune de celles de Jérusalem, est très lourde et contient de l'acide hydrochlorique. » « Il n'est pas surprenant, ajoute-t-il, que le paralytique, malade depuis 38 ans, ne pût arriver à la source dont il espérait la guérison. »

Dans le dernier volume des *Transactions* de la société anglaise d'archéologie biblique, le lieutenant-colonel Warren, un des premiers chefs et directeurs envoyés en Judée par la société d'exploration de la Palestine, et qui a présidé avec la plus grande habileté aux fouilles de Jérusalem, a publié un travail approfondi sur la question de l'emplacement du saint Sépulcre. Il montre que le site traditionnel est très probablement conforme à la réalité; que la découverte de la croix a eu lieu, en tout cas, près de la place du saint Sépulcre. Des considérations historiques non moins puissantes ne peuvent laisser aucun doute sur l'emplacement des temples de Salomon et d'Hérode et sur celui de leurs palais.

M. Warren a trouvé les preuves de l'exactitude des descriptions de l'historien Josèphe relatives à la construction du temple de Salomon, à celle de son palais, et des additions faites par les Hérodes. Les travaux exécutés par la société anglaise d'exploration de la Palestine ont démontré que ces étonnantes murailles, de 120 pieds de haut, étaient ensevelies sous des amas de décombres; qu'elles avaient même dû atteindre jusqu'à 200 pieds, qu'elles étaient composées d'énormes blocs à bordures cannelées, hauts de 6 pieds, d'un poids énorme et qui, sur un développement de 600 pieds, s'étendaient de l'angle sud est du Morijah jusqu'à la double porte. Les fouilles accomplies le long du mur au nord de la muraille du temple, ont retrouvé la vallée profonde de 200 pieds et le fossé qui la traversait, et que Pompée avait comblés quand il avait donné l'assaut au temple. On a encore retrouvé sur les murs les portes signalées par Josèphe, la

rue Bab-el-Mathra montant par des escaliers à Sion ou Akra, l'arche de Wilson conduisant par une chaussée au palais du Roi dans la ville haute, par la porte de Barclay et l'arche de Robinson, aux faubourgs et au-dessous, et cela à 50 pieds au-dessous du sol actuel, à une époque où le mur du temple n'existait pas encore.

Parcourant incessamment le pays dans toutes les directions, vivant sous la tente et pénétrant dans des localités où jamais un Franc n'avait été vu, les ingénieurs de la société anglaise ont pu étudier les manières et les coutumes des paysans et des Bédouins, et ont acquis des renseignements de la plus haute importance pour l'illustration des coutumes et des habitudes des classes inférieures, restées telles qu'elles sont décrites dans la Bible. L'antiquité de la race qui habite actuellement la Judée est démontrée par son langage, les particularités de ses idées religieuses. La manière de prononcer différentes lettres est tout-à-fait archaïque et se rapproche beaucoup plus de l'hébreu que de l'arabe moderne. Dans la langue des Fellahs, on trouve beaucoup de mots parfaitement hébreux, que ne comprennent point les habitants des villes. Le culte de certains sanctuaires est entièrement semblable à l'ancien culte des arbres et des hauts lieux chez les Cananéens. Les usages, les costumes des paysans rappellent incessamment l'état des populations avant le christianisme. Les coiffures, contre lesquelles s'élevait Esaïe, sont encore portées par les femmes de Samarie; comme Jésabel, elles se peignent le visage; comme Elie les hommes ceignent leurs reins; un coin des champs est encore abandonné aux pauvres, et la dîme remise aux Derviches, comme elle l'était aux Lévites. Le mode des cultures et des récoltes est identiquement le même. Il est un grand nombre d'expressions des Ecritures qu'expliquent les coutumes actuelles des habitants des campagnes. Le comité directeur de l'œuvre a réuni un grand nombre de documents de cette nature, rassemblés dans le dernier chapitre de l'intéressant volume publié sous le titre de *Vie sous la tente en Palestine* (Tent work in Palestine).

Si la société allemande, qui poursuit le même but que la société anglaise, n'a pas des ressources aussi étendues, elle n'en est pas moins active, et dans les trois volumes qu'elle a déjà publiés elle a fourni des documents très importants. Le troisième, en parti-

culier, contient un très remarquable travail de M. l'architecte Scheck, sur la montagne des Francs des Croisés, la montagne du Paradis (*Gebel el Furéidis*), mamelon très élevé, sur lequel Hérode le grand avait construit une forteresse-palais, et sur les pentes duquel il avait établi une ville, où, selon Josèphe, il avait été enseveli. Les fouilles que M. Scheck y a fait exécuter ont mis à découvert non-seulement l'ensemble et les détails de cette énorme construction, mais tous les terrassements qui l'entouraient ; les deux planches qui accompagnent le texte permettent d'apprécier la valeur de l'œuvre du savant architecte.

Ce même volume, et les deux premiers cahiers du quatrième, contiennent une étude de la vie, des habitudes et des coutumes des Fellahs de la Palestine, due à M. Klein, pasteur de la communauté arabe protestante, d'abord pendant cinq ans à Nazareth, puis pendant vingt-un ans à Jérusalem, et qui a eu les rapports les plus fréquents avec toutes les classes des habitants de la Palestine.

Encouragée par les résultats de l'œuvre accomplie dans la Palestine occidentale, la Société anglaise a décidé de la continuer en passant le Jourdain, et en la transportant à l'orient de ce fleuve et de la mer Morte. Les nouvelles recherches porteront d'abord sur le pays de Bashan, comprenant l'ancienne Iturée, dont, à l'époque de Jésus-Christ, Philippe était tétrarque (Luc, III, 1), puis la Gaulonite (Hauran), plateau élevé où l'on compte les ruines de cent cinquante villes, et bien des édifices tout en pierre, ayant conservé les toits, les portes, les fenêtres ; en troisième lieu, la Lejah (Trachonite), qui appartenait au royaume de Og (Deut. III, 4, 5), où l'on connaît, mais très imparfaitement, les restes d'une soixantaine de cités.

On étudiera ensuite le pays de Galaad, savoir les contrées des tribus de Ruben, Gad, d'une partie de Manassé. Là, selon le chanoine Tristram, se rencontrent des forêts, des prairies, des vallées offrant des sites d'une admirable beauté, rappelant ce qu'était la Palestine entière aux temps d'Abraham. Enfin, les recherches s'étendront au plateau élevé de Moab, situé à environ trois mille pieds au-dessus de la mer Morte, d'où, par des ravins d'une énorme profondeur, descendent les rivières de Callirhoë et d'Arnon, et où se trouvent des cités fréquemment nommées dans la Bible, par exemple Hesbon, Rabbath-Ammon,

Ramoth, Galaad, Bethsaïde de Philippe, Kérak, Dibon, etc., où se sont accomplis un grand nombre des évènements racontés dans nos saints Livres, et où en particulier l'Eglise chrétienne a trouvé un refuge pendant les temps troublés du siège de Jérusalem par Titus.

Le comité, qui dirige toutes les opérations, a aussi l'intention de reprendre en sous-œuvre ce qui n'est pas encore achevé dans la Palestine occidentale, en particulier dans les fouilles à Jérusalem et dans un grand nombre de collines et de tertres recouvrant des ruines non encore explorées. Il enverra aussi des savants capables de poursuivre des études dans toutes les branches des sciences naturelles, comme d'arriver à la connaissance exacte des habitudes, des rites, des langues des habitants actuels du pays.

A peine les explorateurs envoyés par la Société sont-ils entrés dans leur nouveau travail, qu'ils viennent de faire une découverte du plus haut intérêt, en retrouvant la position et les ruines de la ville capitale et sacrée des Héthiens. Ce peuple, on le sait, un des plus antiques de l'Asie occidentale à l'époque de l'établissement d'Abraham en Palestine, avait eu des rapports avec lui ; même il lui avait vendu le terrain où il avait établi son tombeau de famille. Plus tard, au grand chagrin d'Isaac et de Rebecca, Esaü avait contracté des alliances avec cette nation, en prenant des femmes chez elle. Plus tard encore les Héthiens avaient fini par être refoulés vers le Nord, où nous les trouvons en lutte avec les conquérants égyptiens. Leur capitale et ville sacrée Kadès était située sur l'Oronte, à peu de distance de la sortie de ce fleuve de la large vallée qu'il parcourt entre le Liban et l'Anti-Liban. Car dans un des grands tableaux de la bataille entre Ramsès II et les Héthiens, au Ramesseum de Thèbes, Kadès est représentée comme une forteresse entourée par un fossé et une rivière, et à une certaine distance d'un lac. Or il n'y en a aucun plus rapproché que celui d'Emésa, actuellement Homs.

Le seul voyageur savant qui, jusqu'en 1846, eût visité ces contrées, est le docteur Thompson ; celui-ci a reconnu, dans une localité nommée Tell-Neby-Mendes, située sur l'Oronte à l'embouchure d'un torrent qui s'y jette, un fossé qui en fait une île. Le célèbre voyageur américain Robinson, qui à son tour, en 1852, a étudié ce pays, a identifié le vaste mamelon qui porte ce nom

avec la Laodicée (du Liban), une des six villes nommées ainsi par Seleucus Nicator en l'honneur de sa mère. Ce monticule allongé, baigné par le fossé, est franchi par deux arches antiques à quelque distance l'une de l'autre, précisément à la place où elles sont dépeintes dans la représentation égyptienne. Toute la plaine environnante est couverte de ruines de toute espèce, murs, colonnes brisées, fragments de constructions, etc., donnant la preuve que, dans un temps reculé, il y a eu là une grande et riche cité. M. Robinson n'a pas hésité à y reconnaître la ville de Seleucus.

A son tour M. Conder, se rappelant les peintures du Ramesseum de Thèbes et les descriptions qui les accompagnent, tout spécialement celles de la grande bataille livrée aux Héthiens par Ramsès II à Kadès, ayant reconnu que ce nom est donné actuellement par les habitants à la contrée qui avoisine Tell-Neby-Mendes, (celui-ci étant réservé au petit village qui couronne l'amas élevé des ruines, dont la position est si parfaitement conforme à la peinture égyptienne), n'a pas hésité à reconnaitre le lieu de la bataille où les Héthiens furent vaincus, et qui amena la prise de leur cité sainte. M. Sayce, un des savants les plus compétents en ce qui concerne les antiquités et les langues de l'Orient, donne son plein assentiment aux conclusions de M. Conder. Il ajoute qu'il serait utile de faire dans cette contrée des fouilles, qui pourraient fournir des matériaux de la plus grande valeur pour l'histoire et la philologie de l'ancien Orient et peut-être donner la clef du déchiffrement des hiéroglyphes héthiens. Cette illustration de ruines de l'Asie par les monuments de l'Egypte, est un exemple intéressant des conséquences inattendues qu'amènent des découvertes faites dans des localités bien éloignées les unes des autres.

Il faut cependant reconnaître qu'il y a loin de Kadesh, à l'extrême nord de la Judée, à l'endroit où l'Oronte va se jeter dans le lac d'Homs, et de là par Antioche dans la Méditerranée, à la localité où pour la première fois la Bible nous fait faire connaissance avec ce peuple. Il occupait alors l'extrémité sud de la Palestine, et remontait assez haut au milieu de la race cananéenne, dont il était une branche. Nous le trouvons dans le pays montueux d'Hébron, traitant avec Abraham comme maître du pays. Les Héthiens étaient alors plus ou moins unis aux Jébusiens et aux Amorrhéens, qui habitaient avec eux les montagnes d'Hébron.

Au bout de six cents ans, ils disparurent de ces contrées, où ils furent complétement remplacés par les Hébreux. On en retrouve de temps en temps quelques individus dans la Bible, parmi les soldats de David, dans le harem de Salomon.

M. Sayce a démontré que c'était le peuple qu'on avait désigné sous le nom d'Hamathite. Il a tiré de l'oubli leur histoire et prouvé qu'incessamment attaqués par les peuples voisins, ils avaient peu à peu été refoulés vers le Nord.

Les monuments qu'ils ont laissés en grand nombre çà et là sur la route qui va de Sardes en Arménie, démontrent que leur civilisation et leur influence avait pénétré jusque sur les bords de la mer Egée. Au XIVe siècle avant notre ère, ils étaient encore un grand peuple de l'Asie antérieure, et à différentes reprises paraissent avoir été soutenus par les Hébreux dans leur résistance aux conquêtes égyptiennes. Leurs sculptures montrent qu'ils n'appartenaient pas à la race sémitique. A une époque très reculée, ils paraissent avoir été intimement unis avec les enfants d'Israël, car, dans Ezéchiel, XVI, 3, il est dit : « Ainsi parle le Seigneur à Jérusalem : « Par ton origine et ta naissance, tu es du pays de Canaan, ton père était Amorrhéen et ta mère était une Héthienne. » D'après Manéthon, les Hyksos, en quittant l'Egypte, s'étaient retirés à Jérusalem.

Environ six cents noms de localités ont été recueillis, et plus de deux cents ruines étudiées au-delà du Jourdain. Les sites explorés sont Heshbon, Baal-Méhon, Nebo, Pisgah, les eaux chaudes de Callirhoe, Rabbath-Ammon, etc.

Le site d'Heshbon a fourni aux explorateurs une curieuse illustion d'un passage des Ecritures Dans le Cantique des cantiques, les yeux de la Sulamite sont comparés aux étangs de Heshbon, près de la porte de Bath-Rabbim, et M. Tristram signale deux étangs brillants formés par la rivière qui coule au-dessous d'Heshbon à l'ouest. Sur la colline de Kéroûmieh, les explorateurs pénétrèrent, pour la première fois, au centre des grossiers monuments de pierres (cromlechs) qui sont une des particularités les plus curieuses de la contrée. Par leur surprenante quantité, ils forment un contraste extraordinaire avec la région à l'ouest du Jourdain, où l'on n'en rencontre presque jamais. On ne peut expliquer cette différence que par la supposition que les Juifs ont détruit tous ceux qu'ils ont pu, parce qu'ils étaient en rap-

port avec la religion barbare des précédents habitants. En Galilée, il n'en existe qu'un très petit nombre, en comparaison surtout avec le pays de Moab et la vallée du Jourdain, où ils sont en grande quantité. Sur une seule colline, disent les rapports, nous en avons compté vingt-six, et dans le Ghor la proportion est encore plus considérable. Il est à remarquer qu'ils ne sont point distribués plus ou moins également, mais toujours concentrés en certains endroits, qui étaient les lieux sacrés des anciens habitants. Un de ces centres se voit sur une sommité arrondie à l'ouest d'Heshbon, environ deux cents pieds plus bas que le point culminant d'un tertre commandant la vue sur le Wady-Heshbân. Ce tertre paraît avoir été autre fois couronné par un cairn, dont les fondations entourées d'un cercle de pierres, à grosseur moyenne, subsistent encore. Plus bas, à l'ouest, sont les restes d'un second cercle double d'environ six cents pieds anglais, dont les deux rangs sont séparés par un sentier ou intervalle de huit pieds. En dehors de ce cercle, au nord, au midi et à l'ouest, sont des groupes de cromlechs de toute grosseur et de toute forme. Le plus remarquable est au nord, près du sommet qui s'élève à huit cents pieds environ au-dessus de la vallée. La table, mesurant neuf pieds sur huit, est portée par deux pierres carrées debout laissant entr'elles un espace vide de cinq pieds six pouces. Au nord-est est un autre cromlech de la même dimension. Au côté nord du Wady-Heshbân, à plus d'un mille de la colline de Kéroûmieh, la plus rapprochée de Heshbon, il y a un autre groupe de seize cromlechs, placés tous sur les pentes orientales de la colline, de manière à avoir la vue sur Kéroûmîeh. Il paraît que cette colline, avec ses cromlechs et ses cercles, était une colline sacrée.

Ces montagnes couvertes de monuments sont précisément celles sur lesquelles les Arabes de nos jours empilent ces tas de pierres qu'ils ont l'habitude de placer dans des localités sacrées. L'opinion qui voit dans ces monuments des tombeaux, est contredite par le fait que le plus souvent ils sont placés sur le roc vif. Outre les cromlechs, on trouve de temps en temps quelques intéressants *menhirs* (pierres levées) et quelques anciens cercles de pierres.

C'est un fait remarquable qu'on trouve sur le Nebo un grand *cairn* (tas de pierres) entouré de cromlechs, car le nom de

cette montagne, sur laquelle furent élevés les autels de Balak, avait reçu son nom de la planète Mercure. Elle était un centre de culte païen, et c'est pour cela, probablement, que les Rubénites en avaient changé le nom (Nomb. XXXII, 38).

Près des cromlechs on a trouvé quelques chambres taillées dans le roc, longues de six à sept pieds, qui étaient évidemment des tombes. Presque toutes ont été creusées dans des rocs détachés larges de dix à quinze pieds.

Les contrées qui seront étudiées par la nouvelle expédition sont celles de Bashan, Galaad et Moab, depuis les pentes méridionales de l'Hermon jusqu'au sud de Galaad, renfermant ce dernier pays, si célèbre dans la partie la plus ancienne de l'histoire biblique, un des plus grandioses et des plus pittoresques de la Palestine, et qui actuellement est redevenu à peu près ce qu'il devait être du temps d'Abraham.

Les explorateurs auront aussi à étudier le pays des Gadaréniens, dont, comme leurs prédécesseurs, les habitants actuels demeurent dans des tombeaux. Du même côté du Jourdain se trouve Machaerus, où Jean-Baptiste fût décapité; le grand palais d'Hyrcan à Arak-el-Emir, et le magnifique palais de Chosroès II, à Machéta, etc. C'est dans cette région que s'étaient réfugiés les chrétiens lors du siège de Jérusalem par Titus. Une grande partie de cette contrée est couverte de ruines, dont un bon nombre n'a point encore été visité, et promet d'intéressantes découvertes.

Genève, mars 1882.

DUBY

Ancien pasteur, Docteur ès-sciences.

REVUE DE PHILOSOPHIE FRANÇAISE

Des circonstances indépendantes de ma volonté ne m'ont pas permis jusqu'à présent de reprendre la *Revue de philosophie française* que j'ai commencée ici dans la livraison de janvier-mars 1881. Dans le courant de l'année qui s'est écoulée depuis, plus d'un article intéressant et plus d'un livre remarquable ont paru en France sur des questions de philosophie. Je devrai me borner à signaler ceux qui intéressent de plus près la religion et la morale.

Nos lecteurs n'ont peut-être pas oublié la sympathie avec laquelle je leur ai parlé du livre de M. Ollé-Laprune sur la certitude morale. La doctrine de cet ouvrage a été l'objet d'un examen critique de la part d'un des représentants les plus distingués et les plus estimés de la philosophie française (1). C'est un honneur pour le livre, et c'est un profit pour tout le monde. M. Janet ne veut à aucun prix que le critérium de la vérité soit mis dans la volonté : il est dans l'évidence, dans l'évidence perçue par la raison, et nulle part ailleurs. Il n'était pas mauvais de rappeler cette vérité première, ne fut-ce que pour prévenir des méprises ou des exagérations dangereuses chez ceux qui croient au rôle considérable de la volonté dans la formation des convictions humaines. Personne ne peut contester à M. Janet ce principe fondamental et M. Ollé-Laprune assurément y songe moins que tout autre. Mais que le critérium du vrai soit dans l'évidence, cela n'empêche pas que la perception de cette évidence ne soit, en bien des cas, dépendante de la volonté qui en détourne ou y ramène la raison, ni qu'il y ait des vérités, les vérités morales et religieuses, qui ne sont véritablement connues qu'étant aimées ; et demandent à être, non seulement subies mais voulues.

(1) M. Paul Janet, *Revue des deux Mondes*, 15 octobre 1881 « la philo« sophie de la croyance à l'occasion d'un livre récent. »

Il est certain d'ailleurs que ces vérités, quelque fortes que soient les raisons qui les appuient, ne s'imposent pas avec une évidence irrésistible ; et qu'il faut toujours un acte de volonté pour les croire. M. Janet fait observer qu'on agit alors en homme et non en philosophe. Mais il faut bien l'avouer, le philosophe lui-même, philosophant, agit et doit agir souvent de cette façon, sous peine de ne plus pouvoir philosopher : tous ses points de départ sont des actes de foi.

M. Janet veut l'indépendance absolue de la philosophie. « Elle ne peut pas plus consentir à être la servante de la religion naturelle, ni même de la morale, que de la théologie » c'est une fière parole. Mais je ferai d'abord remarquer qu'en un sens, il n'est aucune activité de l'homme qui ne doive être sous le gouvernement de la morale: le philosophe comme le naturaliste ou l'historien, qui foulerait aux pieds ses prescriptions de loyauté, d'impartialité, de renoncement à soi-même, etc., n'aurait guère de chances d'arriver au vrai. Ce n'est pas ce que M. Janet contestera. Mais, il est un autre sens dans lequel, selon nous, il est vrai de dire que la morale gouverne et domine la philosophie : c'est en lui intimant l'obligation de croire au devoir et d'aboutir à une conception du monde où le devoir soit possible, voilà ce que M. Janet ne parait pas vouloir accepter. On peut regretter que sur ce point capital qui, du reste n'a pas été mis assez en saillie par M. Ollé-Laprune, M. Janet ne soit pas entré dans une discussion plus approfondie et plus développée. Il y consacre, en terminant, une page condensée et forte, mais ses observations n'ont pas une portée décisive, parcequ'il ne se met pas véritablement en face de l'obligation absolue au bien et au vrai, et considère plutôt les idées qu'on se fait du bien et du vrai, lesquelles dépendent de la philosophie plus qu'elles ne la déterminent.

Au fond, le point de vue de M. Ollé-Laprune se rattache à la tradition Kantienne, et son beau livre est une des preuves les plus significatives de l'influence qu'exerce de plus en plus le criticisme sur la jeune philosophie française. On peut constater un phénomène analogue dans la philosophie allemande. Pour ne citer que deux noms parmi les plus retentissants, nul n'ignore ce que Schopenhauer et Hartmann ont emprunté au philosophe de Kœnigsberg. Assurément, s'il revenait, Kant serait bien étonné

de voir les enfants qui se réclament de lui, et il est probable qu'il hésiterait à les reconnaître et à les adopter : on s'autorise souvent de ce qu'il y a de moins Kantien dans Kant et on laisse de coté, on rejette ce qu'il considérait comme sa vraie découverte. Quoiqu'il en soit, les articles et les livres sur la philosophie de Kant se succèdent et se multiplient en Allemagne — et en Angleterre aussi. La nomenclature en serait longue. M. Fouillée, qui a déjà soumis à une critique sévère le néo-Kantisme français, a voulu pousser son attaque jusqu'à Kant lui-même. Il a consacré trois longs articles dans la *Revue philosophique* (avril, mai, octobre 1881) à la critique de la morale de Kant. C'est sa façon de reconnaître l'importance et l'influence de la doctrine Kantienne en notre temps.

Il résume comme il suit les défauts qu'il croit avoir le droit de reprocher à la théorie morale du père du criticisme :

1° En conservant l'idée de *loi* morale, de loi *formelle, d'impératif catégorique*, de *devoir*, il conserve la morale transcendante et hétéronome de l'ancienne métaphysique spiritualiste, qui aboutissait à l'autocratie de l'absolu.

2° Ce défaut en entraîne un autre : le maintien de l'esprit *théologique* en morale. En effet, une loi proprement dite ne peut être qu'un ordre divin.

3° C'est un mysticisme nouveau, un mysticisme formaliste, une religion formaliste.

4° Ce formalisme constitue le quatrième défaut de la morale Kantienne et la rend impossible à accepter pour quiconque ne veut pas obéir pour obéir, se prosterner pour se prosterner.

5° Un autre défaut qui dérive des précédents, c'est l'absence de *lien* déterminable entre le monde intelligible et le monde sensible. « Mysticisme absolu dans le ciel et formalisme absolu sur la terre, sans autre lien entre les deux mondes qu'un symbolisme dont la valeur demeure problématique, voilà en son ensemble la morale des Kantiens. »

6° Toutes ces imperfections tiennent au *dogmatisme* moral. « Dites, si vous voulez : le fond des choses est *peut-être* moral, malgré toutes les apparences contraires, ... mais ne dites pas : le devoir existe *certainement*, il est même la seule chose certaine. »

De ces six défauts, il en est trois que nous formulerions peut-

être d'une façon différente, mais sur lesquels nous ne voudrions pas avoir à défendre Kant. Ce sont le troisième, le quatrième et le cinquième. Or, quoi que prétende à cet égard M. Fouillée, ces défauts ne sont point nécessairement liés au principe premier et fondamental de Kant. M. Fouillée affirme que le formalisme Kantien est seul logique ; cette assertion étonne un peu sous la plume d'un critique qui découvre tant de contradictions dans ce système et qui prétend prouver surabondamment que le grand penseur n'a pas toujours été logique ni d'accord avec lui-même. Mais peut-être entend-il que le formalisme est la doctrine seule logique dans la supposition du devoir, de l'impératif catégorique ? il dit, en effet quelque part « ce que nous cherchons dans ce système, c'est la forme la plus achevée et la mieux liée de la morale du devoir. » D'où il suivrait que le système de Kant étant prouvé contradictoire et inacceptable, la morale du devoir est du même coup jugée. En fait, il n'en est rien. Les hypothèses sur le noumène et le phénomène, sur la liberté intelligible et le déterminisme sensible, sur le *type* de l'universalité auquel se reconnaît la loi morale, sur l'absolu formalisme, etc., toutes ces parties du système qui donnent matière à tant de critiques pénétrantes et victorieuses de la part de M. Fouillée, sont des imperfections de la pensée de Kant ; nullement des dépendances nécessaires de l'affirmation du devoir. L'impératif catégorique les condamne, loin de les postuler. Ce n'est pas dans ces constructions mal étayées qu'il faut chercher les parties durables de l'œuvre du philosophe, et ce n'est point par ces côtés qu'il est grand et vraiment initiateur. La primauté donnée à la morale non seulement dans la vie, mais dans la pensée, voilà son originalité féconde et sa gloire.

C'est justement, au contraire, ce que lui reproche le plus M. Fouillée. La conclusion finale de sa critique est celle-ci : « Le scepticisme de Kant n'a pas été assez profond, ni assez complet, par cela même pas assez fécond pour la morale... Il ne s'est pas demandé si une morale entièrement problématique et hypothétique, sans impératif catégorique, ne serait pas la seule morale vraiment « autonome » et « immanente. »

En effet, Kant ne s'est pas posé cette question. Il se figurait que sans impératif catégorique, il n'y aurait plus de morale, autonome ou non, immanente ou transcendante. C'est là son grand

tort : des six défauts reprochés à sa doctrine, le premier et le sixième sont identiques; le second, dérive inévitablement du premier; le tout se résume dans le *dogmatisme* moral. M. Fouillée n'ébranle pas ce dogmatisme. Il blâme le philosophe de n'avoir pas fait la critique de l'affirmation première de la conscience morale sur laquelle toute sa théorie est fondée, et de l'avoir prise pour un de ces éléments simples qui ne se décomposent pas. Mais il ne fait pas lui-même cette critique. Nous attendrons, avant de condamner Kant, d'avoir vu par quelle analyse M. Fouillée réussira à effacer de l'âme humaine la notion du devoir, ou, ce qui revient au même, à établir que ce n'est qu'un instinct héréditaire complexe, une illusion explicable, plus ou moins bienfaisante, plus ou moins nécessaire. Jusque-là, nous estimerons qu'il faut partir du sentiment du devoir, de l'obligation, c'est-à-dire de la valeur absolue du bien pour construire sur des bases solides, l'édifice de la pensée.

M. Fouillée termine par ces paroles ses intéressants et remarquables articles :

« Le moyen de rétablir l'harmonie entre la métaphysique et la morale reste encore à trouver. Kant et ses disciples ont fourni pour cette œuvre ardue, *opus magnum*, les matériaux les plus précieux et les plus dignes de subsister. »

Ce n'est pas sans quelque surprise qu'on rencontre un tel hommage à la fin d'une critique toute entière employée à montrer des incohérences et des contradictions dans la pensée du grand philosophe. On ne peut s'empêcher d'y voir quelque chose de pareil à ces mots de politesse par lesquels on congédie un malheureux auteur, convaincu de n'avoir rien fait qui vaille. Quels sont, en effet, les « matériaux précieux, dignes de subsister » après la démolition accomplie par M. Fouillée? Disons-le, cette critique, qui tourne tout à mal, manque de justice, en tout cas d'adresse. En voyant tant de fautes grossières dans l'œuvre du maître, on ne comprend plus comment il a pu jouer un rôle aussi considérable dans la philosophie moderne qui date de lui une ère nouvelle; on ne s'explique pas qu'il attire de nouveau l'attention d'un si grand nombre d'excellents esprits parmi nos contemporains. On se prend malgré soi à soupçonner que ce réquisitoire impitoyable n'est pas très impartial, ou que le grand et profond

penseur, une fois de plus, a eu en France le malheur de n'être pas tout à fait compris.

Pour mon compte, je n'accepte ni l'un ni l'autre soupçon ; mais, si ce n'est pas le Kantisme, il est une chose que M. Fouillée n'a certainement pas comprise encore, c'est le Christianisme ; puisqu'il a pu écrire en tête de ses articles cette prodigieuse assertion : qu'être Kantien, « c'est la forme la plus haute et la plus subtile du Christianisme. » Serait-ce ce qui vaut à la morale de Kant cette critique à outrance ? Quelques-uns le penseront peut-être. Je ne dis pas que je sois du nombre.

Les dernières lignes de l'article semblent une promesse. « Ces matériaux de l'idéalisme auraient besoin, semble-t-il, comme ceux du naturalisme, d'être disposés sur un plan nouveau et avec un but différent, pour que la morale redevînt ce qu'elle doit être : l'harmonie de l'action et du sentiment avec la pensée, par cela même avec la nature. » M. Fouillée préparerait-il ce grand ouvrage, *opus arduum?* Nous lui promettons, quel qu'il soit, un accueil reconnaissant, et une critique franche, assurément, mais plus heureuse de signaler les mérites que les défauts, les vérités que les erreurs — ou ce qui nous paraîtra tel.

Nous retrouvons encore M. Fouillée employé à une œuvre de démolition dans un article sur « l'art de la nature et la finalité esthétique selon le spiritualisme contemporain (*Revue des Deux-Mondes*, 15 novembre 1881). » L'infatigable critique s'étudie à détruire toutes les preuves que MM. Ravaisson, Lachelier, Janet ont cru pouvoir donner de la présence et de l'action d'un artiste suprême dans la nature. Il montre que tout peut s'expliquer par le mécanisme universel ; que ce qu'on prend pour une fin n'est qu'un résultat. Une fois qu'on admet la persistance de la force, en y joignant pourtant la sensibilité ; ou, pour reprendre une autre expression de l'auteur, une fois qu'on suppose, le besoin de persévérer dans l'être et dans ce sentiment intime de l'être qui est la joie, on a le vrai secret du monde, et il n'est besoin d'aucune autre hypothèse. M. Fouillée se montre de plus en plus fasciné par la doctrine de l'évolution ; il est évidemment sous le charme de Spencer. Sa notion du beau est celle de ce dernier, si je me souviens bien, une transformation, une évolution de l'utile et de l'agréable. Que peut-être sa notion de la morale, puisqu'il affirme, comme Spencer, le déterminisme universel ? On se sent

envahi par un sentiment de tristesse indicible en parcourant ces pages où un esprit de première qualité s'efforce de nier l'esprit et d'exclure de l'univers l'intelligence et la liberté, et met son triomphe à ne laisser subsister partout que la force et la nécessité. M. Fouillée appelait naguère sa philosophie, la philosophie de l'espérance. Peut-il encore lui donner ce beau nom? Schopenhauer a-t-il plus amèrement exprimé le dédain de l'existence que ne le fait M. Fouillée dans les lignes suivantes, qui sont bien la conclusion logique de sa conception des choses : « *Eadem sunt omnia semper*. Partout la même matière avec sa pauvreté d'éléments, partout les mêmes substances et les mêmes combinaisons chimiques, le même combat aveugle de molécules, la même tempête éternelle où tourbillonnent les formes de la matière, peut-être aussi les mêmes plaisirs toujours avortés et les mêmes souffrances toujours renaissantes. Les cieux ne racontent qu'impuissance et monotonie (p. 367). »

Quant au fond de la démonstration, nous n'avons aucune envie de la combattre. Nous admettons que les sciences physiques et naturelles ne découvrent rien autre que le jeu des forces et la combinaison de leurs effets, et qu'elles ne constatent jamais et partout que le mécanisme. Leur prise ne va pas au-delà ; et s'évertuer à nous en fournir la démonstration, c'est du temps et de la force perdus — absolument comme si l'on voulait nous prouver qu'un homme ne peut pas sauter par-dessus ses épaules. M. Fouillée rappelle l'exemple classique des lettres de l'alphabet qui, jetées sur le sol, ne sauraient composer l'Iliade et l'Odyssée. Et il tient, lui, que le mécanisme de la nature a effectivement suffi pour produire l'Iliade, mais par l'intermédiaire des cerveaux humains, et ceux-ci par l'intermédiaire des animaux, des végétaux, des minéraux. Evolution et longueur de temps, il ne faut que cela pour produire tout, y compris l'article de M. Fouillée où l'on aurait tort de voir l'œuvre d'une intelligence poursuivant un but. Cet article est tout simplement le résultat de forces et de mouvements qui datent d'infiniment loin; et si elle pouvait découvrir en détail le travail par lequel le mécanisme universel l'a produit « par l'intermédiaire » de M. Fouillée, la physiologie n'y trouverait que des mouvements de molécules dans le cerveau, dans les muscles, etc. Que répondre à cela? Pour moi, rien. Certainement, la démonstration que tout s'explique

par le mécanisme n'est pas faite. C'est encore une hypothèse et une des plus extraordinaires qui aient jamais vu le jour. Mais je ne soutiendrais pas que la démonstration scientifique de l'action créatrice et dirigeante du divin artiste, ait été faite. Et, j'accorderais si l'on veut (que mes frères en la foi, me le pardonnent!), que Dieu, l'âme, la liberté sont, au point de vue scientifique, des hypothèses. Qu'est-ce qui en fait, pour moi, des réalités? C'est la conscience morale qui les postule avec autorité pour que le bien, qui est ce qui doit être, puisse être.

M. Fouillée fait grand fond sur la raison; il l'oppose au sentiment. Je ne sais pas si cette estime pour la raison peut bien se conserver avec cette doctrine de mécanisme universel, avec cette conviction qu'il n'y a rien dans l'univers qui ait été conçu par une raison et poursuivi par une volonté consciente; avec cet axiome suprême qu'il n'y a partout que des résultats. En tout cas, M. Fouillée termine son article par des observations qui donnent à penser. En a-t-il vu lui-même toute la portée? « A force de se façonner aux conditions de l'existence universelle et à celles de notre propre existence, notre cerveau finit par prendre les empreintes qu'il reçoit pour des idées qui auraient guidé un artiste. Bien plus, comme rien ne peut entrer en lui que selon les voies qui y ont été ouvertes et selon les lignes déjà tracées de sa structure, il finit par retrouver sa structure propre en toutes choses et par s'imaginer que la nature prévoit comme il prévoit, comprend comme il comprend, aime le bien comme il l'aime, poursuit l'idéal qu'il poursuit (p. 410). » Si, toutes choses ont été faites et sont dirigées par une Raison souveraine, le cerveau de l'homme ne se trompe pas, et sa raison n'a pas tort de se reconnaître dans l'Univers; elle n'est pas dupe d'une illusion en se représentant semblable à elle-même la Raison divine, puisque, en définitive, c'est la Raison divine qui a commencé par faire la raison humaine à son image. Mais s'il n'y a pas de Raison divine dans l'Univers, le cerveau humain se trompe; et il n'y a pas de raison dans l'homme plus qu'ailleurs. « Quoi de merveilleux, dit M. Fouillée, à ce que tout dans la nature nous paraisse régulier et ordonné, si nos miroirs intellectuels sont en une relation constante avec les choses mêmes (*Ibid.*)? » Cela est vrai, quoi de merveilleux? Une chose, pourtant, et j'aimerais bien que M. Fouillée, qui parle tant de

l'Idéal et de sa puissance pour transformer la réalité, expliquât cette merveille : comment donc trouvons-nous si souvent les choses en désaccord avec les « idées » que nous portons en nous et qui ne sont cependant que le produit régulier et nécessaire des choses en nous? Nous étions tenté tout à l'heure de demander quand donc M. Fouillée, ne se bornant plus à critiquer les systèmes des autres, se décidera à nous donner le sien? Tout bien compté, peut-être a-t-il raison d'ajourner encore cette aventure.

Nous venons de voir, chez un philosophe, la conviction que le mécanisme donne l'explication de l'univers. Il est assez piquant de rapprocher de cette confiance les humbles aveux d'un savant.

On se rappelle que M. du Bois-Reymond, devant un congrès de naturalistes à Leipzig en 1872, avait cru devoir rappeler à ses confrères en science et en libre-pensée qu'il y avait deux énigmes qu'ils n'avaient pas résolues (1). Il a renouvelé et aggravé, devant l'Académie de Berlin (en juillet 1880) cette leçon de modestie dans un discours reproduit par la *Deutsche Rundschau* (sept. 1881) et analysé par C. S. dans la *Revue philosophique* (févr. 1882).

Il ne parle plus de deux énigmes seulement. Il en compte à présent jusqu'à sept.

La première est la *nature intime de la matière et de la force*;

La seconde est l'*origine du mouvement;*

La troisième, l'*origine de la vie;*

La quatrième, l'*apparente finalité dans la nature;*

La cinquième, l'*origine de la sensation*;

La sixième, l'*origine de la pensée réfléchie et du langage;*

La septième enfin, le *libre arbitre.*

Quelques-unes de ces énigmes ne paraissent pas à M. du Bois-Reymond aussi absolument insolubles que les autres ; une fois, la matière en mouvement, il admet que l'état d'équilibre dynamique que nous appelons vie puisse s'être réalisé quelque part ; que l'apparente finalité de la nature puisse, à la rigueur, s'expliquer au moyen de la sélection; et si la vie et la sensation étaient expliquées, peut-être ne serait-il pas impossible de résoudre la sixième énigme (l'origine de la pensée réfléchie et du langage).

Mais, il reste toujours quatre problèmes « éternels, parce qu'ils

(1) Voir *Revue théologique* 1881, p. 84.

sont insolubles. » Jamais, selon M. du Bois-Reymond, la conception mécaniste du monde ne réussira à expliquer ce que c'est que la matière et la force ; jamais elle ne sera capable de remonter à l'origine du mouvement ; jamais elle ne fera comprendre comment un mouvement de molécules arrive à se changer en conscience ; jamais enfin elle ne conciliera le libre arbitre et la loi morale avec le mécanisme de la volonté — à moins qu'elle ne nie le libre arbitre et la loi morale, ce qui n'est pas après tout si facile qu'on le croit.

Voilà qui est de nature à inspirer quelque humilité à ces savants qui croient volontiers tout expliquer et ne laisser subsister aucune énigme, en soutenant que tout s'est fait de soi-même, le plus naturellement du monde (1).

Nous avions écrit les lignes qui précèdent quand nous sont parvenues deux brochures d'un autre savant, M. Hirn, bien connu par les conséquences métaphysiques qu'il a tirées de la thermodynamique. Ces brochures sont aussi une protestation, du point de vue purement scientifique, contre les prétentions du mécanisme à tout expliquer.

La première est un chapitre d'un mémoire présenté à l'Académie royale de Belgique et s'intitule : *Réfutation scientifique du matérialisme* (in-4°, 31 pages). L'auteur prend à partie le système assez répandu de nos jours qui prétend chasser de la science la notion de force, et n'avoir besoin pour expliquer l'univers que

(1) M. Renouvier (*Critique philosophique*, 22 avril 1882) soumet à un examen critique les sept énigmes de M. du Bois-Reymond. Il fait observer que les problèmes qui y sont contenus sont des problèmes de philosophie, qui en supposent d'autres encore. Il conteste la première énigme : elle est supprimée pour le criticisme aux yeux duquel il n'y a ni matière ni force, mais seulement des phénomènes et des lois. Il est vrai qu'à ce point de vue, le problème de la nature intime de la matière et de la force ne se pose plus, mais on a toujours celui de la nature intime des phénomènes. Sommes-nous plus avancés, et peut-on dire que, par cette supposition, le monde, rendu adéquat à l'intelligence, en soit devenu plus intelligible? Avec plus de raison, ce nous semble, M. Renouvier prouve que le problème de l'origine du mouvement doit être rendu dépendant de celui de l'origine de la vie, que la sélection explique les variations, mais non l'origine des organismes et ne peut empêcher que ce monde mécanique ne soit en somme disposé pour des fins. Il examinera prochainement la septième énigme, relative au libre arbitre.

d'admettre au commencement l'atome de matière en mouvement. Ce système se vante d'avoir sur tout autre le privilège de la clarté.

M. Hirn le conteste : « Qui comprendra mieux le Dieu-mouvement, aveugle, fatal, agissant de fait comme créateur des formes dans l'univers, que le Dieu-vivant, conscient de lui-même, agissant par sa seule volonté propre; qui comprendra clairement comment les oscillations des milliards d'atomes de notre cerveau peuvent constituer un être ayant conscience de lui-même, capable d'aimer, de sentir le beau, de s'élever jusqu'à l'infini ? Qui comprendra comment les vibrations des atomes peuvent donner lieu à la formation de la moindre cellule organique, etc. ? »

Mais M. Hirn ne s'arrête pas seulement à ce point de vue subjectif. Il entre dans l'examen du système, et montre les impossibilités et les contradictions où il aboutit. Je ne puis ici reproduire cette critique, déjà concise chez l'auteur. Je veux me borner à en donner une idée par un exemple.

Les savants — remontant au-delà de la nébuleuse de Laplace — admettent en général que la matière était primitivement diffuse dans un espace d'une étendue qui dépasse toutes nos imaginations; et que ses atomes se sont peu à peu dirigés vers des centres communs. « De la force vive acquise par les atomes dans cette chute les uns vers les autres, et des chocs réciproques se produisant une fois que la concentration est arrivée à un certain terme, sont nées la chaleur colossale et la lumière des diverses nébuleuses, et par suite celle des soleils, » et par suite..... tout ce qui est. Ce n'est pas plus compliqué que cela ! Telle est la genèse scientifique : Au commencement était l'atome et l'atome était en mouvement, etc.

Mais, comment et pourquoi les atomes en mouvement se sont-ils dirigés vers des centres communs ? On disait autrefois : sous l'action de la gravitation. Mais, la gravitation est une force. Or, il n'y a plus de force, il n'y a que des mouvements. Donc, il faut admettre deux catégories d'atomes bien distincts. Les uns en repos relatif, les autres animés d'une vitesse plus de cent mille fois supérieure à celle de la lumière, sillonnant l'espace dans toutes les directions possibles et frappant en tous sens les atomes en repos. Il faut, de plus, admettre que ces atomes en repos étaient

déjà groupés d'une certaine façon régulière; autrement, dispersés uniformément dans l'espace, ils eussent été tous frappés de la même façon en tous sens et n'auraient pas bougé. On suppose donc ce qu'on prétend expliquer, le groupement des atomes.

Autre exemple : on explique, dans ce système, la pesanteur d'une boule de plomb de la façon suivante. La terre et la boule de plomb sont l'une et l'autre frappées par les atomes moteurs dont il vient d'être question. Mais, la terre, faisant office d'écran, empêche d'arriver jusqu'à la boule de plomb une partie de ces atomes moteurs, de telle sorte que celle-ci n'est frappée que d'un côté, et voilà pourquoi elle tend vers la terre. Il faudrait alors que la pesanteur fût en raison directe de la surface des corps. On sait bien qu'il n'en est rien.

Il en résulte une autre conséquence ; c'est que les atomes de plomb qui constituent la surface de la boule, n'arrêtent que les atomes moteurs qui les poussent vers la terre, et laissent passer les atomes moteurs qui doivent pousser les autres atomes de plomb situés dans l'intérieur de la boule. Autrement, une lame mince de plomb serait aussi pesante qu'un soliveau de même matière, ayant même surface et une épaisseur cent fois plus grande. Donc, les mêmes atomes de plomb doivent être à la fois imperméables et perméables aux atomes moteurs, absurdité qui juge le système.

C'est assez pour montrer la façon d'argumenter de M. Hirn. On peut dire que sans sortir du domaine purement scientifique, il démontre l'impossibilité de se passer de la notion de force dans l'explication de l'univers. Démontre-t-il, par là, la vérité du spiritualisme ? Je n'oserais le soutenir. Tout dépend de ce qu'on entend par esprit et par matière. Si l'on entend par esprit ce qui n'est pas matière, et, si la matière est autre chose que la force, la démonstration du spiritualisme est faite par M. Hirn. Mais, si la matière n'est qu'un ensemble de forces, comme je suis porté à le croire, l'esprit est une force assurément, mais d'une tout autre nature que celles qui constituent la matière, et son existence, pour être démontrée, demande autre chose que la critique d'ailleurs si belle et si forte de M. Hirn.

L'autre brochure « la Vie future et la science moderne » n'est, à vrai dire, que le développement d'idées déjà contenues dans la précédente. Mais, elle présente, à un plus haut degré encore

que celle-ci, un manque de netteté dans l'ordre et la suite des démonstrations, qui rend une analyse difficile.

Voici en deux mots, si je ne me trompe, la démonstration de M. Hirn. Il y a chez tout être vivant un élément spécifiquement distinct des éléments qui donnent lieu aux phénomènes du monde physique ; cet élément vital ne constitue pas un principe diffus, répandu partout comme la force gravifique, mais est une unité, douée de propriétés distinctes d'un être vivant à un autre. Or, rien de ce qui est ne peut s'anéantir. Donc, cet élément de vie est immortel. Il est évident que l'immortalité des animaux est aussi bien prouvée par cette argumentation que celle des hommes. M. Hirn déclare nettement « qu'il n'y a qu'un sot ou un hypocrite qui, croyant ou feignant de croire à l'immortalité humaine, puisse s'imaginer que la faux du trépas mette fin à l'existence de nos frères intérieurs. » p. 19.

Que sera cette survivance ? La science ne peut le démontrer. C'est à Dieu, source de toute justice et de toute bonté, que le savant doit s'en remettre pour envisager avec confiance cet obscur avenir. La science moderne démontre-t-elle l'existence de Dieu ? Elle la démontre, pense M. Hirn, indirectement, en prouvant l'impossibilité du matérialisme. Et il va jusqu'à écrire que « la réalité de cette intervention (d'une volonté libre, antérieure à tous les phénomènes, donnant l'être aux éléments avec toutes leurs propriétés) apparaît sous la forme d'une vérité mathématique, son affirmation peut être regardée comme le dernier mot de la science moderne, pour tout esprit droit et indépendant. » p. 20.

Il est vrai qu'on ne peut pas se faire une idée exacte de ce qu'est cet Etre créateur. Mais, la science est obligée d'admettre bien des choses qu'elle ne peut comprendre. Sait-elle ce qu'est le mouvement ? Connait-elle ce quelque chose qui existe entre les corps et les fait tendre les uns vers les autres, quelle que soit la distance qui les sépare ? Non assurément, et pourtant elle est bien obligée d'en admettre l'existence, quelque nom qu'elle lui donne.

Le dirai-je ? La démonstration de M. Hirn m'a intéressé ; elle ne m'a pas paru concluante. D'abord, il affirme plutôt qu'il ne prouve l'existence de l'élément animique, ou ce qui serait équivalent à ses yeux, l'impuissance des éléments physiques à expli-

quer les phénomènes de la vie et de la pensée. Or, c'est là le point capital. Il est probable que M. Hirn a donné cette démonstration dans son « Analyse élémentaire de l'univers. » Ce n'en serait pas moins une grande lacune dans sa brochure.

De plus, son principe que « ce qui a une fois reçu l'être ne saurait le perdre » a beau être donné par lui comme un axiome, il est bien loin de se présenter à tous les esprits avec cette évidence. Et, puisque M. Hirn croit à un Dieu créateur et créateur libre, de quel droit prétend-il que ce Dieu ne peut pas avoir créé certains éléments pour une existence temporaire, ou de façon que leur durée sans limite dépendît de certaines conditions?

Nous ne l'oublions pas. M. Hirn, parmi les axiomes de la science, pose le principe général que rien ne se crée et que rien ne s'anéantit. Il n'y a que des transformations. Mais : 1° Pourquoi l'élément animique ne serait-il pas appelé, non à se détruire, mais à se transformer? L'immortalité est aussi bien ruinée dans ce dernier cas que dans l'autre. Et, 2°, d'où la science a-t-elle tiré son prétendu axiome? Je veux bien qu'il soit la supposition d'où elle est obligée de partir, mais il n'est jamais qu'une supposition : une foule de faits la confirment, d'autres faits pourraient l'infirmer. 3° C'est une supposition qui a pour conséquence nécessaire le déterminisme le plus complet. Il semble, à lire certaines pages, que M. Hirn est d'accord, en ce point, avec la plupart des savants contemporains. Mais, d'autre part, il croit, s'il faut prendre à la lettre certaines paroles, à la responsabilité, à la liberté. Comment cela s'accorde-t-il ensemble?

M. Hirn touche, en quelques pages, à la question du surnaturel. Il suspend son jugement en ce qui concerne l'action spirituelle de Dieu sur les âmes, mais il n'hésite pas à déclarer tout miracle impossible dans le domaine matériel. Par miracle, il entend une suspension temporaire de telle ou telle loi naturelle. Il devrait savoir qu'une telle définition n'est plus donnée que par les ennemis du miracle. Ils commencent par mettre la déraison dans la définition du surnaturel; il ne leur est pas difficile alors de montrer que le surnaturel est absurde.

En somme, les travaux de M. Hirn sont intéressants et instructifs. On ne saurait les lire sans profit. Mais, si l'on peut trop souvent reprocher aux philosophes et aux théologiens de n'avoir pas une culture scientifique suffisante, on peut regretter que

M. Hirn n'ait pas fait un peu plus de philosophie ou de théologie.

Je ne dis rien de la manière assez vive dont il caractérise les savants qui ne pensent pas comme lui et qui, du reste, en usent de même à leur tour. Il paraît que ce ne sont pas seulement les théologiens qui emploient les gros mots. On dirait même que le vocabulaire énergique, dont je ne vois pas trop qu'ils se servent aujourd'hui, est passé ou est resté entre les mains des savants. J'en pourrais donner ici de curieux exemples, sans parler des aménités à l'adresse des orthodoxes. J'aime mieux citer les paroles qui terminent la brochure et donnent une meilleure opinion de l'élévation de pensée et de caractère du savant auteur :

« La science nous conduit jusqu'à l'autre rive; mais elle ne saurait nous révéler notre destinée au-delà; sur la rive fatale, elle nous livre à notre conscience, au souvenir de notre passé, au sentiment de notre responsabilité. Ainsi que l'art, ainsi que la poésie, elle nous a été accordée comme un don, comme une faveur pour nous faire comprendre la grandeur de notre mission, l'étendue de nos devoirs envers tous les êtres ici-bas. Elle nous a été donnée comme un guide, comme un phare. Elle ne peut nous servir d'égide, elle ne peut qu'aggraver notre responsabilité, si, par une misérable vanité, par ambition, par asservissement à une caste, nous changeons la lumière en ténèbres, le bien en mal. Malheur au poète, à l'artiste, au savant, lorsqu'ils font servir leur inspiration, leur lumière à autre chose qu'à l'affranchissement de l'esprit et à la glorification du bien, du beau et du vrai. »

(A suivre). CHARLES BOIS.

Pour la rédaction générale :

Le Directeur-Gérant : CHARLES BOIS.

Montauban. — Typ. de MACABIAU-VIDALLET, CARRÈRE, successeur, rue Bessières, 25.

QU'EST-CE QUE LE PROTESTANTISME?

SA DÉFINITION COMME PRINCIPE ET COMME FAIT HISTORIQUE (1).

Lorsque l'année dernière, à pareille époque, avec plus de témérité que de prudence, j'acceptai l'honneur d'introduire aujourd'hui le sujet théorique de vos discussions, je ne soupçonnais pas les difficultés de la tâche qui m'était proposée. Mon ignorance à cet égard n'avait d'égale que l'intérêt que ce sujet m'inspirait. Plus tard, en étudiant la question sous toutes ses faces, je n'ai pas tardé à reconnaître que le problème était autrement épineux qu'on ne l'aurait supposé, et cette découverte aurait suffi à me faire abandonner l'entreprise, si je n'avais songé, d'un côté, à votre fraternelle indulgence, et de l'autre, au sérieux profit que personnellement je pouvais retirer de cette étude.

A ceux qui trouveraient que le sujet qui sert de titre à ce travail est trop exclusivement théorique, qu'il a l'inconvénient de prendre un temps précieux que nous pourrions consacrer avec plus d'utilité aux questions brûlantes qui s'imposent à notre attention sur le terrain de la vie ecclésiastique, nous pourrions montrer que, malgré les apparences, il est peu de questions qui soient plus intimement mêlées à tous les débats du jour. Contentons-nous de signaler, en passant, quelques faits bien connus de tous, et qui sont comme autant d'indices de l'état des esprits. Nous constatons d'abord que cette question reste toujours ouverte, car la diversité même des solutions proposées prouve qu'elle n'est pas encore résolue d'une manière définitive. Depuis bientôt quarante ans qu'elle a attiré l'attention des théologiens de profession, on ne peut pas dire

(1) Rapport lu à la conférence pastorale d'Alais, en octobre 1881.

que la cause soit définitivement jugée, c'est au contraire un procès qui s'instruit toujours. Les travaux si solides de Dorner, Schenkel, Baur, Schweizer, pour ne citer que les plus importants, ont montré ce fait, qu'il faut chercher à comprendre au lieu de le déplorer, combien au sein de nos églises protestantes on était encore peu au clair sur cette question fondamentale. Il semblerait pourtant naturel que pour des protestants cette question fût déjà résolue d'une manière implicite. Mais l'ordre logique n'est pas toujours celui de la réalité et le fait de vivre n'implique pas nécessairement une intelligence claire des principes de la vie. Les esprits cultivés — c'est là un fait d'expérience — ont ce trait en commun avec les intelligences encore incultes de porter rarement leur attention sur des vérités ou des faits qui leur sont devenus familiers. On peut être protestant, sentir et se conduire comme tel, sans bien savoir au fond ce qu'est le protestantisme. — Et pourtant, jamais il ne fut plus nécessaire pour le protestantisme de savoir ce qu'il est, de prendre conscience de lui-même, de ses tendances légitimes, de ses aspirations. Cette nécessité nous est imposée par les circonstances que nous traversons, et même elle nous serait commandée par la plus vulgaire prudence. Il s'agit de savoir quelle attitude doit prendre notre Eglise non seulement en face des ennemis du dehors, mais aussi en présence des adversaires et des amis compromettants du dedans ; et, pour que cette attitude ne soit pas le résultat fortuit des circonstances ou l'œuvre d'un *opportunisme* inintelligent, elle devra nous être dictée par nos véritables principes, et nous voilà placés de nouveau dans la nécessité de dire quels sont ces principes. Déjà en 1841, dans son célèbre ouvrage intitulé *Le Principe de notre Eglise*, Dorner, en parlant des partis qui déchiraient l'Eglise en Allemagne, déclarait « que la paix ne serait possible que le jour où l'on aurait résolu cette question de principe (1), » et combien cette remarque est

(1) *Das Princip unserer Kirche nach dem innern Verhæltniss seiner zwei Seiten*, p. 3.

encore juste à l'heure qu'il est! Que si maintenant nous prêtons l'oreille à ce qui se dit en dehors de l'enceinte de nos églises et du protestantisme en général, tout concourt à nous rendre plus sensible la nécessité, le devoir impérieux qui nous est imposé de connaître nos origines et de proclamer sans hésitation ce que nous sommes et ce que nous voulons. N'est-ce pas dans une pièce officielle qu'on a pu lire, au mois de septembre de l'année dernière, cette appréciation des principes de notre Eglise : « Le principe même sur lequel l'Eglise Réformée repose la soumet à des fluctuations qui... etc. » Eh bien, laisserons-nous s'accréditer, au sein même de cette France que nous avons la sainte ambition de gagner à l'Evangile, l'opinion erronée que le protestantisme n'est que le libre examen et une prime offerte à toutes les aberrations religieuses? Peut-on rester indifférent lorsqu' « il y a encore peut-être des millions de Français qui ignorent que les protestants sont des chrétiens? » Et faut-il rappeler les préventions dont le soi-disant apôtre du *naturalisme* se faisait dernièrement l'écho dans la presse mondaine (1)? Ces quelques faits prouvent assez l'actualité de la question qui nous occupe. C'est ainsi que semble l'avoir compris la *Société pastorale Suisse* qui, à sa dernière réunion à Frauenfeld, traitait et discutait à fond le même sujet.

Il ne s'agit pas, vous l'avez compris, d'élucider, dans les limites d'un simple rapport, toutes les questions qui se présenteront dans le cours de notre exposition. Notre dessein est à la fois plus pratique et plus modeste : poser quelques jalons, dissiper des malentendus, écarter les fausses définitions, poser nettement le problème et en esquisser la solution, voilà le but que nous avons poursuivi. Un mot encore, avant d'en finir avec ces remarques préliminaires, sur la méthode que nous avons suivie.

Que s'agit-il de préciser quand nous demandons : Qu'est-ce que le protestantisme? Il s'agit de définir un phénomène histo-

(1) Voir le *Figaro* du 17 mai et du 6 juin 1881.

rique ; ce fait ou ce phénomène doit avoir une cause, un principe. Il faudra donc chercher ce principe, le dégager de toutes les interprétations qu'on en a données ; et définir ce principe, ce sera définir le Protestantisme. Notre sujet appartenant à la fois au domaine des faits et à celui des principes, notre méthode ne sera ni purement logique ni exclusivement historique, mais les faits suivront de près les principes et serviront à les contrôler, car ici, comme partout ailleurs, les événements ont précédé la théorie.

PREMIÈRE PARTIE

Les Faits

Rien ne nuit autant à la solution d'un problème que l'obscurité dans les termes dont on se sert. Il en est du mot *protestantisme* comme de ces monnaies frustes dont l'empreinte n'est plus reconnaissable, et dont on ne peut qu'avec peine déterminer la valeur. Ce mot partage le sort de toutes ces dénominations vagues qui ne semblent avoir d'autre sens que celui que leur donne le milieu intellectuel où on les emploie. Il est donc essentiel de préciser ce que nous entendons par « protestantisme. » Si vous ouvrez le Dictionnaire de Littré ou celui de l'Académie, vous trouvez « croyance des églises protestantes » ou bien « croyance des églises protestantes dans tous les points où elle diffère de la foi catholique. » C'est là la définition que nous pourrions appeler courante, usuelle, traditionnelle. Le protestantisme y est saisi uniquement comme doctrine ou institution, et l'on méconnait entièrement la différence qui existe entre « *protestantisme* » et « *église* protestante. » Le caractère superficiel de ce genre de définitions saute aux yeux de chacun ; leur défaut commun c'est de s'attacher au phénomène extérieur, à l'apparence, au côté historique de l'objet à définir, tandis qu'une définition ne sera complète que si elle procède en droite ligne de l'essence ou du principe même de la chose

qu'on définit. En effet, il est étonnant qu'on se contente si facilement de la simple définition historique. Ainsi, que de fois n'a-t-on pas défini le christianisme en disant qu'il est « la religion fondée par Jésus-Christ ? » ou bien encore les Ecritures par cette simple indication : « les livres qui renferment les doctrines des religions juive et chrétienne ? » Comme le dit si bien Vinet, en parlant du protestantisme et du catholicisme : « Chacun de ces noms a deux significations ; l'une traditionnelle, usuelle, vulgaire ; l'autre plus étendue et plus philosophique... Selon l'idée la plus répandue le catholicisme et le protestantisme sont deux faits historiques, deux institutions.... Le philosophe qui reconnaît la présence de ces faits observe qu'ils sont l'expression d'idées, expression contingente, arbitraire, muable, *expression toujours plus étroite que le principe* (1). »

Retenons la fin de cette déclaration, elle nous aidera à découvrir ce qu'il faut entendre par protestantisme ; et faisons comme le naturaliste, allons de l'extérieur à l'intérieur, et du connu à l'inconnu. Au fond l'historien et le critique procèdent comme l'observateur dans les sciences naturelles : si l'un observe les phénomènes de la nature, l'autre observe les faits de l'histoire. Or, sous ce rapport, nous remarquons que si nous avions à définir le catholicisme, notre tâche serait plus facile. En effet il s'offre à nous sous l'aspect imposant d'une église *une*, fortement organisée au double point de vue doctrinal et ecclésiastique, tandis qu'il n'y a jamais eu, et il est probable qu'il n'y aura jamais, que *des églises* protestantes. — Le protestantisme serait d'après cela quelque chose en dehors et au-dessus de ces diverses églises, une tendance commune à toutes ces associations religieuses, malgré leurs divergences particulières. Mais, tout en reconnaissant la difficulté qu'il y a à déterminer ce qu'est le protestantisme, placé ainsi en dehors de tout cadre ecclésiastique, nous ne saurions être de l'avis de l'ancien rédacteur du journal *le Christianisme* qui semble ne

(1) Vinet, *Discours sur quelques sujets religieux*, p. 350-355.

voir dans le protestantisme « qu'une *abstraction chimérique* qui n'a jamais pris et ne prendra corps nulle part, qui ne peut avoir d'histoire (1). »

Serait-ce parce que le protestantisme dépasse les limites étroites de telle église ou de telle institution ? Sans doute, le phénomène historique que l'on appelle protestantisme, ne peut avoir ce caractère de réalité immédiate et tangible qui distingue une église particulière; mais, il n'en est pas moins vrai qu'en prononçant ces mots : protestantisme, catholicisme, l'on comprend tout de suite que l'on veut désigner par là un certain esprit, une tendance, qu'il est difficile de bien définir, mais dont on sent instinctivement toute la réalité. Sans doute encore, si on le considére exclusivement sous le rapport de son développement dans l'histoire, le protestantisme se présente, en vrai Protée, comme une succession de conceptions religieuses et d'institutions qui ont affecté des formes également multiples : foi créatrice des réformateurs au XVI[e] siècle, puis orthodoxie et dogmatisme ; comme conséquence, piétisme et rationalisme, et enfin de nos jours, foi individuelle. Voilà pour l'esprit ; et quant au corps la variété n'est pas moins riche, aux yeux de plusieurs, moins scandaleuse : haute-église anglicane, césaro-papisme luthérien, presbytérianisme, puritains indépendants, église nationale, église triée de saints ; et à côté la multitude d'opinions, de nuances, de degrés qui remplissent tout l'intervalle entre ceux qu'on appelle les radicaux, qui paraissent avoir fait table rase de tout christianisme positif, et les Puséystes attachés à Rome par une chaîne qui, sous l'empire d'une logique implacable, se raccourcit tous les jours. Il est clair que le lien qui servira à rapprocher ces membres épars ne saurait être dogmatique, car quel catéchisme ou quel symbole pourrait embrasser et consacrer à la fois des différences parfois aussi fondamentales (2)? Est-ce à dire que le protestantisme, tel que nous venons de le constater, soit le chaos ? Non pas, car le

(1) Voir le journal *le Christianisme*, numéro du 10 septembre 1880.

(2) Voir le rapport de M. Steeg, reproduit dans *le Disciple de Jésus-Christ*, numéro du 15 mai 1867.

chaos c'est le néant, et le protestantisme a une histoire, et partant une vie qui lui est propre, il est un tout organique malgré la diversité de ses manifestations. Nous pensons donc qu'en dépit des divergences, allant souvent jusqu'à la contradiction, qu'abrite le protestantisme, il forme un ensemble, une unité spirituelle, qui le distingue nettement de l'incrédulité proprement dite sous toutes ses formes : rationalisme, spiritualisme, humanitarisme moderne. Cette affirmation est assez importante pour arrêter un moment notre attention.

Quand on consulte l'histoire d'une manière impartiale, on ne tarde pas à découvrir que le protestantisme, à prendre ce terme dans le sens que nous lui avons reconnu jusqu'ici, doit revendiquer une double origine, qu'il a en quelque sorte deux berceaux. Sans prétendre à une exactitude chronologique rigoureuse, on pourrait dire que le premier de ces berceaux en date et en importance, ce fut l'obscure cellule du moine Martin Luther. C'est dans ce laboratoire d'expériences et de vie chrétienne que se préparait l'avenir. Le second berceau de ce nouveau-né qui allait bouleverser le monde, et dont M. Guizot a pu dire dans son *Histoire de la civilisation en Europe*, « qu'il est l'évènement des évènements, » on pourrait le découvrir à la diète de Spire. C'est là qu'il faut chercher également l'acte de naissance du protestantisme. Rappelons brièvement les faits. Nous sommes en 1529. La diète de l'empire, réunie à Spire, vient de révoquer le décret de 1526, où il était dit qu'on n'était responsable en matière de religion qu'envers Dieu et l'empereur. Défense absolue est faite dans le nouveau décret de toute innovation ou de toute réforme. Si ce décret de 1529 a son plein effet, ce n'est rien moins que la mort du protestantisme à peine né. Que fera la minorité qui représente à la diète les Etats qui ont accueilli les idées nouvelles? Se soumettra-t-elle aux décisions de la majorité? Au point de vue de la loi, c'était son devoir strict, car le décret avait été légalement rendu. Mais, remarque Schenkel (1), en pareille circonstance, se soumettre aux arrêts

(1) *Real-Encyclopædie* de Herzog, 1re édition, article *Protestantismus*.

d'une majorité c'est reconnaître implicitement que la foi est de la compétence du pouvoir public, c'est faire dépendre les convictions de l'âme du verdict d'un corps politique. Les quatorze Etats qui protestèrent le comprirent ainsi, et, en protestant, ils affirmèrent solennellement les droits des minorités et ceux de la conscience dans les choses qui touchent au salut. On le voit bien dans les deux documents qui furent présentés par ceux qui dès lors s'appelèrent des *Protestants* (1). « En toutes choses, y est-il dit en substance, ils se soumettent à l'empereur, excepté pour celles qui concernent l'honneur de Dieu et le salut de l'âme : *pour celles-là ils s'en tiennent à l'ordre de Dieu* et de la *conscience* » (Gottes Befehl unseres Gewissens halben). Après le vote de l'assemblée, qui révoquait les décisions de la précédente diète, le président dit à Jean le Constant, l'électeur de Saxe : « Maintenant, vous n'avez qu'une seule chose à faire, c'est de vous soumettre à la majorité! — Dans les affaires de conscience, lui répondit l'électeur, il n'y a pas de majorité. Le pouvoir de la majorité cesse là où parle la conscience. »

Ce jour-là naquit le protestantisme tel que l'entendait Vinet dans cette définition dont je vous prie de peser les termes : « Le protestantisme n'est pas une religion; on n'a pas une religion par le seul fait d'en avoir abjuré une autre; le protestantisme n'est pour moi qu'un point de départ; ma religion est au-delà. Le protestantisme n'est, à proprement parler, *qu'un espace ménagé à la liberté de conscience* (2). » C'est le protestantisme tel qu'il est pratiqué et compris par la masse de ceux qui n'admettent plus, peut-être, de révélation positive et dont le principe c'est le nom lui-même : ils *protestent* contre tout empiètement sur les droits de la conscience religieuse. A notre avis, nul ne doit être exclu de l'honneur de se réclamer de ce protestantisme-là. Partout où une conscience *religieuse*, sainte-

(1) La protestation est du 19 août, et ce qu'on appelle l'*Instrumentum appellationis*, du 22 avril.

(2) *Esprit d'A. Vinet*, par Astié, t. I, p. 305.

ment indignée, s'oppose aux prétentions d'un pouvoir oppresseur, qu'il soit église ou pouvoir politique, nous reconnaissons un descendant de ceux qui protestèrent à Spire, un protestant. L'affirmation des droits de la conscience religieuse (nous ne disons pas *spécifiquement chrétienne*), la liberté de la foi et des convictions personnelles, le libre examen, voilà l'essence du protestantisme dont nous parlons. « Qu'est-ce qui constitue, en effet, écrit M. Pécaut, l'identité du protestantisme à travers les diversités les plus saillantes? Si je ne me trompe, c'est le sentiment énergique d'une vocation morale à réaliser, *d'une volonté de Dieu à remplir sous la responsabilité individuelle*... Quoi qu'ils pensent l'un de l'autre, l'orthodoxe le plus arriéré et le libéral le plus hardi sont de la même famille (1). »

C'est dire en même temps que le protestantisme est avant tout un principe *psychologique* et *religieux*, et non pas nécessairement une doctrine, un culte, une institution. A ce propos, nous sommes heureux de pouvoir citer l'opinion d'un homme qui est sans contredit l'une des gloires du protestantisme français, Samuel Vincent : « Ou les protestants sont une réunion de quelques hommes qui ont repoussé certains dogmes de l'Eglise romaine, pour mettre à la place les leurs, et qui les défendent avec la même persévérance et presque toujours par les mêmes moyens; ou bien, ils sont la réunion de tous les hommes qui veulent la liberté de conscience et d'examen, et qui ne veulent plus de la tyrannie spirituelle de Rome ni de personne. Les premiers sont plus qu'à moitié catholiques; les autres sont vraiment réformés (2). »

Ainsi, ils sont encore protestants ceux qui ne voient dans l'histoire évangélique que le développement naturel de l'humanité; ils le sont encore, tous ceux qui regardent Jésus, non pas comme le Fils de Dieu et le Fils de l'homme, mais comme un juif palestinien vivant sous Tibère dont la doctrine humanitaire nous fait grâce des dogmes qu'un Paul, un Jean, ont proposés à notre

(1) Pécaut, *De l'Avenir du protestantisme en France*, p. 27, 30.

(2) *Vues sur le Protestantisme en France*, I, p. 19.

adhésion. Il était protestant l'auteur du livre intitulé : *Le Christ et la Conscience*, lorsqu'après avoir montré que le Christianisme est démoli par la critique, il ne veut plus retenir de l'Evangile que la paternité de Dieu.

Ce qui fait donc l'unité de ce protestantisme, c'est sa base historique, le fait qu'il a ses origines et ses racines dans la grande protestation qui eut lieu au XVIe siècle contre l'Eglise du Moyen-Age. C'est, comme le dit Dorner (1), le sens primitif de ce mot *protestantisme* qui sert à désigner tous les descendants de la Réforme. Primitivement, le nom de *protestantisme* n'était donné qu'à l'Eglise luthérienne, « mais c'est avec raison, dit Nippold (2), que les réformés finirent par adopter ce nom de protestants. »

Prétendre donner une définition plus étroite du principe de cette unité, ce serait exclure du protestantisme des fractions aussi importantes que le sont les Unitaires, les Quakers, les Sociniens, et tous ceux qui se rattachent à l'ancien mouvement antitrinitaire dont Michel Servet fut, à un moment, la plus haute expression. Faustus Socin ne serait pas protestant! W. Penn ne serait pas protestant! Channing, Parker ne seraient pas protestants!...

En dépit de la multiplicité de ses symboles et de ses dénominations, il est un centre où toutes les fractions du protestantisme se rallient autour du même drapeau, un intérêt général qui prime tous les intérêts particuliers; c'est l'*opposition au catholicisme*, envisagé comme prédominance de l'élément social sur l'élément individuel dans la vie religieuse, ou comme système de centralisation autoritaire et infaillible; dans les deux cas l'on s'oppose à l'écrasement de l'individu. Il est vrai que les réformateurs n'ont jamais opposé la réforme au catholicisme comme tel, mais bien plutôt au *papisme*, au *romanisme*; mais dans la pratique, surtout de nos jours, papisme et catholicisme ont tel-

(1) Dorner, *Histoire de la Théologie protestante.*

(2) Nippold, *Das einheitliche Princip des Protestantismus*, rapport publié dans la *Protestantische Kirchenzeitung*, numéro du 7 septembre 1881, et traduit en français dans la *Revue de théologie et de philosophie*, n° 6 de 1881 et nos 1 et 2 de 1882 : *Le principe essentiel du protestantisme.*

lement confondu leurs intérêts, que ces deux termes sont devenus identiques. Qu'on ne nous objecte pas qu'au sein même du protestantisme il existe des églises, par exemple, les méthodistes, les quakers, qui ne doivent pas leur origine à la grande protestation du XVIe siècle, mais qui sont nées d'une protestation contre les églises protestantes existantes, car les quakers et les méthodistes conservent ce principe de la Réforme, qui leur est commun avec les autres églises protestantes, la liberté de la conscience religieuse. Les différences qui se sont accusées plus tard au sein du protestantisme proviennent d'un affaiblissement de la conscience spécifiquement chrétienne et de la manière dont chacune de ces diverses dénominations a appliqué ce grand principe. Une église protestante, digne de ce nom, restera toujours assez éloignée, et dans sa doctrine et dans son organisation, du catholicisme, tel que les siècles l'ont fait, quelles que soient d'ailleurs ses prétentions d'orthodoxie. Dans la pratique, il arrive souvent que tel catholique inconséquent est plus près de s'entendre avec tel protestant évangélique qu'avec un protestant radical. Néanmoins, la manière de saisir les points qui leur sont communs diffère tellement de l'un à l'autre qu'une unité réelle ne saurait subsister sur des vérités essentielles, ainsi sur la question de savoir comment l'on obtient le salut.

Mais alors, nous dira-t-on, non sans quelque apparence de raison, si le protestantisme n'est que cela, quelle est la différence qui le sépare encore de l'incrédulité? Il ne suffit pas de dire que l'on proteste contre Rome : les rationalistes, les positivistes, les matérialistes protestent contre Rome, aussi bien que les Grecs schismatiques; dira-t-on qu'ils sont protestants? Protestantisme serait-il synonyme d'incrédulité? et faudrait-il admettre la définition qu'en donnait, il y a quelques années, l'abbé Martin : « Le protestantisme est le lieu d'une *négation quelconque recouverte d'un vêtement religieux*. C'est un cercle indéfiniment extensible dont la mobile circonférence peut toujours, à volonté, être écartée au-delà de toute erreur. Une erreur nouvelle se lève-t-elle à l'horizon? la circonférence du cercle est portée un peu plus loin, et l'erreur est dans l'enceinte. Sa der-

nière limite, c'est toujours sa dernière négation ; ce qui fait qu'en réalité il n'a point de limite (1). »

Fidèles à notre méthode, consultons les faits et voyons ce qu'ils ont à nous apprendre. On serait victime d'une grossière illusion si dans le fait de protester on ne pouvait voir qu'une simple négation. *Protester* n'est ni philologiquement ni psychologiquement le synonyme pur et simple de nier ; et nous en trouvons une preuve immédiate dans l'acception dans laquelle ce mot est pris parfois dans notre langue : *assurer publiquement, déclarer solennellement*. La conscience qui proteste, affirme du même coup ; et c'est au nom d'une affirmation plus haute que la réforme nia et condamna le faux positivisme, les affirmations mensongères de l'Eglise du Moyen-Age. C'est aussi ce que nous voyons à la diète de Spire : l'affirmation n'y fut ni moins solennelle ni moins puissante que la protestation elle-même. « O Jean Huss ! O Luther ! Zwingle ! Savonarole ! Arnauld de Brescia ! humbles moines ! pauvres solitaires ! — s'écrie Edgard Quinet (2), en indiquant la plus grande lacune de la Révolution française, — rendez le courage à ces tribuns déchaînés... Ce que vous avez affronté tout seuls du fond de vos cellules, quand le monde était contre vous, les hommes du peuple environnés de la force, de l'amour d'une nation, n'osent pas même l'imaginer, trois ou quatre siècles après vous ! Ils prétendent tout changer, et le courage leur manque pour abattre ce que vous avez déraciné. Comment donc, si faibles, si abandonnés, avez-vous pu déclarer si vaillamment la guerre au vieil esprit, que ceux-ci s'effrayent même de dénoncer ?... Comment, si applaudis, sont-ils en même temps si impuissants dans tout l'éclat de la puissance ? Où est le secret de votre force ? Où est le secret de leur faiblesse ?... » La réponse est facile. Ce ne fut ni au nom de la raison ni au nom de tel pouvoir humain qu'on protesta ; ce fut uniquement au nom de la conscience, c'est-à-dire que l'on en appela

(1) Voir *De l'avenir du Protestantisme et du Catholicisme*, p. 2.

(2) *La Révolution*, tome I, p. 163-164.

à une autorité plus haute que l'homme et dont l'homme se sent dépendant. Ce fut de par le droit de la vérité divine, « l'honneur de Dieu, » comme disaient nos pères, que l'on condamna les traditions humaines; c'est le mot de Luther à Worms : « Il est dangereux d'agir contre sa conscience; me voici : je ne puis autrement. » C'est là, comme le dit Schweizer (1) le *non possumus* protestant, le contraire du *non possumus* catholique, qui sacrifie à ses propres intérêts ceux de la vérité. Aussi Schenkel (2) a raison d'appeler cette protestation « un grand acte de conscience, » et nous pouvons ajouter « un grand acte de foi. »

Voilà la première différence que nous devons noter entre le protestantisme et la pure incrédulité : entre l'un et l'autre il y a toute la distance qui sépare la croyance *religieuse* (nous ne disons pas strictement chrétienne, bien que la protestation de la conscience, telle qu'elle eut lieu au XVIme siècle, ait ses premières et ses plus fortes attaches dans l'Evangile, cette source de toute véritable liberté) de la négation systématique ou de l'hostilité railleuse.

Une seconde différence que nous nous hâtons de relever, c'est que cette opposition au catholicisme a lieu avant tout sur le *terrain religieux*. C'est par ce côté que le radical protestant se sépare des incrédules de toute école et de toute couleur, et qu'il relève, en fait, de la réforme. Bien plus, tel spiritualiste sérieusement religieux, mais repoussant la révélation historique du christianisme, un Janet, par exemple, peut revendiquer, en dehors même de tout cadre ecclésiastique, ce titre de protestant; mais ce privilège cesse le jour où lui-même cesse de revendiquer ce titre sur le terrain religieux; il cesse alors d'être protestant, quand même il continue à protester contre le catholicisme dans tous les autres domaines, politique, social, pédagogique, etc., par la raison que sa protestation n'est plus religieuse. Au reste, dans la pratique, il est mille nuances qui

(1) Schweizer, *Die christliche Glaubenslehre*, I, 136-208.
(2) Article cité, *Encyclopædie de Herzog*.

échappent à toute classification. Le protestant libéral — en entendant par cette épithète défectueuse l'homme religieux qui se réclame du christianisme, sans admettre l'existence historique des faits rédempteurs qui sont à la base de l'Evangile — conserve deux choses qui manquent à l'incrédulité et qui lui donnent sur elle un immense avantage : un livre, la Bible, et un nom béni, Jésus-Christ. Le protestantisme libéral, malgré la puissance logique qui devrait l'entraîner vers l'incrédulité proprement dite, demeure religion, et c'est là sa supériorité incontestable sur la libre-pensée opposée au christianisme et parfois même à toute religion.

Essayons maintenant de jeter un coup d'œil sur le chemin parcouru.

En partant de la définition que l'on donne communément au protestantisme : l'ensemble des églises ou des individus qui se réclament de la Réforme et qui s'opposent au catholicisme, » nous avons reconnu la nécessité de chercher une définition assez compréhensive, assez large, pour qu'elle nous permît d'embrasser dans cette vaste dénomination, « le protestantisme, » toutes les consciences religieuses qui, tout en admettant certaines idées fondamentales de l'Evangile, n'acceptent pas la révélation surnaturelle du Dieu trois fois saint dans le Dieu-Homme. Ce principe qui fait l'unité du protestantisme, tel que nous le révèle une étude directe des faits existants, nous l'avons défini en disant qu'il est l'autonomie de l'individu religieux, le libre examen, la souveraineté de la conscience religieuse individuelle. Or, remarquons que ce principe, qui n'est autre que celui de la libre détermination de l'individu en matière de foi : « Rien n'est pour l'homme qui ne soit par l'homme lui-même, » est essentiellement *psychologique* et *religieux*, mais qu'il n'est pas *nécessairement chrétien*, si par christianisme on entend la révélation surnaturelle et historique de Dieu en Jésus-Christ.

Il en résulte : 1° qu'il faut distinguer nettement le protestantisme tel que nous venons de le constater, et qui peut n'être pas strictement chrétien, du protestantisme chrétien proprement

dit et évangélique, 2° qu'il est permis de parler de deux sortes de protestantisme : protestantisme psychologique et religieux et protestantisme spécifiquement évangélique et chrétien, dont l'un embrasse l'autre, comme deux cercles concentriques, sans qu'ils doivent jamais se confondre.

Faute de maintenir cette distinction, on tombe souvent dans des confusions inextricables. L'un entendra par protestantisme le libre examen pur et simple ou une vague aspiration vers l'idéal, dont Jésus serait le type, tandis que l'autre, d'une manière tout aussi plausible, soutiendra que le protestantisme n'est autre chose que la doctrine de la justification par la foi seule.

Il nous semble que la distinction que nous avons cherché à établir a ce double avantage de respecter les faits et de maintenir une différence tranchée entre ce qui est chrétien et ce qui décidément ne l'est plus.

AGUILERA.

JUDAS ÉTAIT-IL PRÉSENT A L'INSTITUTION DE LA SAINTE CÈNE ?

Cette question a reçu des réponses bien différentes. Les uns affirment le fait de la présence de Judas. D'autres, sans le nier absolument, le trouvent douteux et même improbable. Quelques uns inclinent à croire que la question est insoluble. Quant à nous, nous sommes convaincu qu'elle est susceptible d'une réponse décisive et affirmative au point de vue purement exégétique.

L'institution de la sainte Cène est racontée par les trois premiers évangélistes. Le quatrième la passe entièrement sous silence. Il semble, dès lors, naturel de chercher les lumières dont nous avons besoin dans les récits des trois premiers, sans rien attendre du quatrième, qui ne parle pas même du sujet dont il s'agit.

Il résulte des trois premiers évangiles que, pour le repas dans lequel la sainte Cène fut instituée, Jésus se mit à table avec les douze. Matth. XXVI, 20. Marc XIV, 17. Luc XXII, 14. Judas y était donc ; ce que, du reste, on ne conteste pas ; mais on suppose qu'il sortit avant la fin du repas. Nous aurons à examiner plus loin cette supposition, qui ne trouve aucun appui dans les trois premiers évangiles. Nous nous bornons à constater, pour le moment, la conséquence qu'on en déduit. On fait observer que, d'après saint Matthieu et saint Marc, Jésus prédit la trahison de Judas avant d'instituer la Cène et que saint Luc doit avoir interverti l'ordre des faits, en mentionnant, d'abord, l'institution du sacrement et en racontant, à la suite, la prédiction touchant Judas, d'où l'on se croit autorisé à penser que la sortie de Judas dut avoir lieu quand il vit, par la prédiction, que le Seigneur connaissait ses sentiments, et que, selon toute apparence, il avait disparu au moment de l'institu-

tion de la sainte Cène. Mais, outre qu'une telle considération ne saurait, dans aucun cas, établir une certitude et ne pourrait valoir que pour une simple possibilité, on oublie que, d'après saint Matthieu, Jésus dit, en présentant la coupe : Buvez-en *tous*, Matth. XXVI, 27, et que saint Marc déclare qu'effectivement ils en burent *tous*. Marc XIV, 23. Il est remarquable que saint Luc ne dit rien de ce genre. Ne serait-ce pas parce que toute observation, de sa part, à se sujet, était inutile, vu l'ordre de son récit, duquel il résulte que la trahison n'aurait été prédite qu'après l'institution, tandis que les deux autres, précisément peut-être à cause de l'ordre inverse qu'ils avaient suivi, éprouvent le besoin de constater que tous les apôtres étaient présents, à la fin du repas, comme au commencement, puisque Jésus, en présentant la coupe, ce qu'il ne fit qu'à la fin, Luc XXII, 20, dit à ses disciples : Buvez-en *tous*, et qu'ils en burent *tous*.

On répondra, peut-être, qu'ici le mot *tous* n'est applicable qu'à ceux qui étaient restés. Alors il paraîtrait assez inutile. Qui pourrait admettre, en effet, dans ce cas, la possibilité d'un refus ou d'une abstention ? Il ne faut pas oublier, d'ailleurs, que les auteurs des trois récits ont attaché une incontestable importance à la constatation de la présence des douze au repas pascal et que, après l'avoir si soigneusement signalée, il serait difficile de comprendre qu'ils parlassent encore de *tous* à la fin du repas, si l'un d'eux s'était retiré, dans l'intervalle, et cela, sans faire la moindre allusion à cette circonstance.

Nous croyons avoir le droit de conclure déjà, des réflexions précédentes que si, pour former notre conviction, dans le sujet qui nous occupe, nous n'avions que les trois premiers évangiles, la question serait déjà résolue et qu'il faudrait nécessairement reconnaître la présence de Judas à l'institution de la sainte Cène.

Il convient d'examiner, maintenant, sur quoi repose la supposition dont nous parlions tout à l'heure, de la sortie de Judas pendant le repas pascal. On cite ces paroles de saint Jean : Après que Judas eut pris le morceau trempé, il sortit tout

aussitôt (Jean XIII, 30). Ici se présenterait naturellement la question de savoir si c'est pendant le repas pascal que Judas prit le morceau trempé qui détermina sa sortie, ou si, peut-être, ce ne fut pas dans un repas antérieur; mais comme on a cru généralement que le repas dont parle le quatrième évangéliste était en réalité le repas pascal, quoiqu'il ne dise rien ni de la Pâque, ni de la sainte Cène, nous remettrons cet examen, auquel nous ne saurions renoncer, à un peu plus tard, admettant, pour le moment, que c'est bien du repas pascal qu'il s'agit. N'oublions pas, cependant, que la Sainte-Cène fut instituée pendant ce repas. Or, d'après le récit de saint Jean, c'est après le souper, par conséquent après l'institution de la sainte Cène, que Jésus lave les pieds de ses disciples, se remet à table avec eux, les entretient longuement de ce qu'il vient de faire à leur égard, prédit la trahison de l'un d'eux et donne le morceau trempé à Judas, qui se retire. Judas ne sort donc qu'après l'institution de la sainte Cène puisqu'il ne sort qu'après le repas pendant lequel cette institution avait été faite. Dans ce cas (pourquoi n'en ferions-nous pas la remarque, puisque l'occasion s'en présente?) saint Jean serait pleinement d'accord avec saint Luc, quant à l'ordre des faits; d'où résulterait évidemment, sinon la probabilité, au moins la possibilité que saint Matthieu et saint Marc l'eussent interverti.

Mais ici, on nous arrête. On prétend que les mots : δειπνου γενομενου ne signifient pas *après le souper*, mais *le souper étant venu*, ce qui marquerait le commencement et non la fin du repas. A l'appui de cette assertion, on cite des passages dans la plupart desquels il convient de traduire et on a traduit, en effet, de cette manière. Cette explication présentant un caractère très spécieux, il doit être permis de ne pas reculer devant la longueur des détails nécessaires pour en apprécier la valeur. Nous devons faire remarquer d'abord que la version ordinaire est parfaitement exacte et qu'on ne saurait, dans aucun cas, la représenter comme fautive ; δειπνου γενομενου signifie littéralement *le souper ayant été fait*. La Vulgate porte *cœnâ factâ* ;

Théodore de Bèze traduit *cœnâ peractâ*, ce qui revient aux mots *après le souper* de la version française. Cette version est donc légitime et, en supposant qu'une version différente fût également admissible, il faudrait, dans chaque cas particulier, interroger avec soin le contexte et lui demander les indications spéciales servant à déterminer quelle est celle des deux à laquelle on devrait donner la préférence. C'est évidemment ce qu'il conviendrait de faire pour le passage qui nous occupe, et on y trouverait un très sérieux motif de suivre la version ordinaire; car, il est, sans doute, naturel de penser que le Seigneur lava les pieds de ses disciples après le repas, plutôt que de couper ce repas, pour placer son action entre les deux parties, ce qui confondrait toutes les idées reçues et paraîtrait aussi contraire aux usages de l'antiquité qu'à ceux des temps modernes. Mais, en réalité, il n'y a pas deux versions différentes pour le fond. Elles ne diffèrent que pour la forme. Dans les deux cas, en effet, le mot γενομενου conserve sa signification et sa force et sert toujours à indiquer un fait accompli, quoiqu'il soit et doive être, quelquefois, traduit par une expression mieux en rapport avec nos habitudes de langage. Que trouvons-nous, en effet, dans les passages cités ? Ces passages sont de deux sortes. Dans les uns, le mot γενομενος se rapporte à des noms de personne ; dans les autres, à des noms de chose. Pour les premiers, c'est le gouverneur Festus qui dit avoir été (être allé) à Jérusalem : γενομενου μου εις Ιεροσολυμα, Act. xxv, 15. C'est Jésus qui est venu à Béthanie, του Ιησου γενομενου εν Βηθανια. Matth. xxvi, 6. C'est encore Jésus qui est fait ou venu en agonie, γενομενος εν αγονια, Luc xxii, 44. Ne faut-il pas reconnaître qu'il s'agit toujours, dans ces trois cas, de faits accomplis ? Il en est de même pour la seconde classe de passages, où le mot γενομενος est construit avec des noms de choses. C'est le matin, le point du jour, πρωιας γενομενης, et le soir, la fin du jour, οψιας γενομενης, Matth. xxvii, 1 ; Jean xxi, 4 ; Marc iv, 35, qui sont faits ou venus; n'est-ce pas un fait accompli? Le matin et le soir ne sont-ils pas faits quand ils sont venus? C'est le jour qui est fait ou venu, γενομενης ἡμερας ;

Act. XII, 18, XVI, 35, XXIII, 12, non pas la journée, remarquons-le bien, mais le jour, c'est-à-dire le point du jour, puisqu'il fixe le moment d'une action s'accomplissant dès que la nuit est passée, ce que nos versions ont très bien rendu par ces mots : quand il fut jour. Ne s'agit-il pas encore d'un fait accompli? Signalons encore Marc VI, 21, où le mot ἡμερα est évidemment pris dans le sens de *moment favorable*, qui implique un fait accompli. C'est enfin le sabbat qui est fait ou venu, γενομενου σαββατόυ. Marc VI, 2. Ici, on n'a qu'à lire le passage, pour se convaincre que le mot sabbat est pris pour le matin de ce jour, ou même pour le moment de l'ouverture de la synagogue dans laquelle le Seigneur entre pour enseigner. Ce qui est fait ou venu, c'est donc ce moment, c'est cette ouverture qui précède l'entrée de Jésus. Le mot γενομενος marque donc toujours un fait accompli. S'emparerait-on de cette observation, pour expliquer de la même manière δειπνου γενομενου, et dira-t-on que si, dans le premier cas, σαββατου γενομενου désigne le moment où le sabbat commence, on peut admettre, dans le second, que δειπνου γενομενου indique le moment de se mettre à table? Il serait peut-être difficile de trouver des exemples de cette manière de parler appliquée à un repas. Nous en avons cherché et nos recherches n'ont abouti qu'à nous faire trouver une locution bien différente, τη ὡρᾳ του δειπνου, à l'heure du repas, pour indiquer le moment où ce dernier est prêt et où il faut le prendre. Luc XIV, 17. Nous admettons cependant sans peine que d'autres pourraient être plus heureux que nous ; mais à quoi bon? dans le cas particulier qui nous occupe, cette interprétation est-elle possible? Les circonstances du récit la permettent-elles? Si, immédiatement après le δειπνου γενομενου, on se mettait à table, à la bonne heure. On comprend aisément que, le moment du repas étant venu, on se dispose à le prendre ; mais en est-il ainsi? non, c'est diamétralement le contraire. On fait dire à saint Jean que, le moment du repas étant venu, Jésus se leva de table, ou du souper. En vérité, cela n'est pas admissible : comment se lever de table avant de s'y être mis, ou interrompre un repas qui n'est pas

encore commencé? Il faut pourtant choisir. Il faut que Jésus se lève avant le souper, ce qui, pour dire le moins, n'est pas très conforme aux usages, ou qu'il se lève après le souper, comme le portent nos traductions. En d'autres termes, il faut choisir entre une version aussi correcte que raisonnable et un palpable non-sens. Le choix pourrait-il être douteux? Il serait puéril d'alléguer le fait, d'ailleurs incontestable, que Jésus et ses disciples se remirent à table et de parler du morceau trempé qui fut donné à Judas. Sans doute, ils se rangèrent de nouveau, autour de la table, non encore desservie, du moins entièrement, mais ils le firent après le souper, non pour continuer un repas interrompu, puisque l'évangéliste a soin de dire qu'il était fini; mais pour un sérieux entretien sur ce que Jésus venait de faire, comme il arrive fréquemment qu'on prolonge son séjour à table, pour continuer une conversation intéressante. Que si un morceau trempé est donné à Judas, c'est là un fait particulier qui n'implique, en aucune manière, la continuation d'un repas général.

On prétendra peut-être encore que la question du disciple bien-aimé dut être adressée au Seigneur dans le temps même du repas, puisqu'il est parlé, dans Jean XXI, 20, de celui qui, pendant le souper, ἐν τῷ δειπνῳ, était penché vers le sein de Jésus-Christ et lui avait dit : Seigneur, qui est-ce? Avant de répondre à l'objection, qu'il nous soit permis de faire une remarque. L'évangéliste n'est pas si pauvre d'expressions que, pour désigner ce qui se rapporte à la durée d'une chose, il soit réduit à se servir du mot qui marque son accomplissement. La citation qu'on nous oppose en fournit la preuve et montre que les mots δειπνου γενομενου et ceux de ἐν τῷ δειπνῳ sont loin de pouvoir être pris l'un pour l'autre et que l'évangéliste a bien su les distinguer. Sans doute, pour indiquer une chose faite pendant le souper, on ne peut trouver d'expression plus convenable que celle de ἐν τῷ δειπνῳ; mais résulte-t-il de là d'une manière certaine que l'évangéliste, en l'employant, ait voulu marquer une chose faite, précisément dans le temps même du souper? Nous ne le pensons pas et voici nos raisons :

1° Le mot δειπνον, qui veut dire souper, peut être pris pour la table du souper. Le style des évangélistes fourmille d'exemples de pareilles métaphores et autorise pleinement cette supposition. Dans ce cas, au lieu de dire pendant le souper, il faudrait dire pendant qu'on était à table.

2° Cette métaphore est, ici, d'autant plus naturelle que saint Jean lui-même s'en était servi dans le chapitre XIII, 4, où il avait dit : Jésus se leva du souper, εκ του δειπνου, c'est-à-dire évidemment se leva de table, puisque se lever c'est quitter, dans ce cas, une position que la table seule a rendu nécessaire, le souper pouvant se prendre indépendamment de la table, dans toute autre position.

3° Ce qui confirme cette opinion, c'est que la pensée de l'écrivain sacré est relative, non pas au souper, mais à la place que saint Jean avait à la table du souper, place privilégiée qui était habituellement la sienne, qui le mettait en contact immédiat avec le Maître et qui, dans une circonstance solennelle, lui avait permis de l'interroger secrètement sur celui qui devait le trahir.

4° Enfin il ne faut pas oublier qu'après avoir lavé les pieds de ses disciples, Jésus s'était remis à table avec eux, et que saint Jean y avait repris sa place accoutumée, en sorte que, pour désigner ce qui se fit alors, il était tout naturel d'employer l'expression métaphorique εν τῳ δειπνῳ, pendant qu'ils étaient à table. Concevrait-on qu'une expression si facile à expliquer pût être opposée encore au sens décidément incontestable de δειπνου γενομενου? Notre conclusion demeure donc intacte. C'est après le souper que Judas sortit et nous pouvons affirmer que, même en admettant l'identité entre le repas pascal et celui dont parle saint Jean, la sortie de Judas qui n'eût lieu qu'assez longtemps après ce repas, ne saurait établir son alibi au moment de la Cène instituée pendant le repas (1).

(1) Nous devons faire observer que la vraie leçon paraît être γινομενου (non γενομενου, texte reçu), ce qui ne peut signifier que *pendant un repas*, littéralement *un repas ayant lieu*.

(Réd.)

Nous avons cependant raisonné dans une hypothèse très problématique, ou plutôt que nous croyons dénuée de tout fondement. Contrairement à l'opinion générale, nous sommes persuadé que le repas mentionné par saint Jean, dans le chapitre XIII de son Evangile, n'est pas le repas de la Pâque et et qu'il doit l'avoir précédé. Des raisons nombreuses et graves viennent à l'appui de cette opinion; mais, avant de les exposer, il nous paraît utile d'examiner sur quoi repose l'opinion contraire.

On ne peut citer aucune déclaration biblique qui établisse directement l'identité des deux repas. On y a cru seulement d'après quelques inductions dont nous contestons la justesse.

On allègue, d'abord, ces paroles de saint Jean : Après que Jésus eût dit ces choses, il s'en alla au delà du torrent de Cédron où il y avait un jardin, dans lequel il entra, avec ses disciples. Jean XVIII, 1. Ces paroles venant, dans le récit de l'évangéliste, immédiatement après la prière sacerdotale, inséparable du discours rapporté dans les chapitres qui précèdent, dont elle est comme le couronnement, et le discours ayant été commencé à la suite d'un repas, on en conclut que ce repas et le départ pour le jardin eurent lieu dans la même soirée et que cette soirée ne peut être que celle du repas pascal, puisque, d'après saint Jean, quand Jésus fût au jardin, les soldats arrivèrent pour se saisir de lui. Le vice de ce raisonnement consiste en ce qu'il repose sur la supposition toute gratuite que le discours avec la prière et le départ pour le jardin sont des faits absolument consécutifs entre lesquels aucun autre n'a pu se produire. Rien cependant n'autorise cette supposition. Si l'on s'appuie pour la faire sur ce que l'écrivain sacré raconte les deux faits l'un à la suite de l'autre, sans la moindre mention d'évènements intermédiaires, nous demanderons quelle est la mention qu'il fait de tels évènements, entre les deux qu'il raconte immédiatement après, quand il met l'arrivée de la troupe qui vient prendre Jésus à la suite de l'entrée au jardin, sans rien dire de ce qui s'y est passé dans l'intervalle et que les autres évan-

gélistes ont cependant rapporté? Supposerait-on qu'il agit ainsi pour mettre en suscipion les détails donnés par ses collègues? Peut-on croire que l'entrée au jardin et l'arrivée des soldats soient à ses yeux, des faits consécutifs excluant les scènes de Gethsémané ? et la pensée que saint Jean trouvait assez complets sous ce rapport, comme sous celui du repas pascal et de la Sainte-Cène, les récits qui avaient précédé son évangile n'est-elle pas l'explication la plus légitime de son silence, dans ces deux cas? D'un autre côté, si l'on voulait s'appuyer sur le mot *après que* qui relie le discours et le départ pour le jardin, nous ferions observer qu'on donnerait à ce mot une portée qu'il n'a pas et qu'il ne saurait avoir, d'abord parce qu'il n'est pas dans le texte, dont la traduction littérale est: Jésus ayant dit ces choses, etc.; ensuite, parce que, s'y trouvât-il, on n'en pourrait tirer aucune conséquence. Quand nous lisons l'Evangile de Saint-Marc, dans la traduction d'Ostervald, et qu'au sujet de la graine de moutarde, nous y trouvons ces paroles : Après qu'on l'a semée, elle monte, Marc IV, 32, nous croyons-nous autorisés à conclure que l'ensemencement de la graine et la montée de la plante sont des faits consécutifs? Prétendons-nous que, entre les deux, il n'a pu s'en opérer aucun autre? et ne demeurons-nous pas assurés de celui de la germination, malgré le mot *après que*, sans critiquer même, le moins du monde, son emploi, tout aussi bien que s'il était dit: Après qu'on l'a semée elle germe et puis elle monte? Il est enfin digne de remarque que saint Matthieu et saint Marc font précéder du chant du cantique le départ pour le jardin. Matth. XXVI,30, Marc XIV, 26; mais ce départ peut-il être consécutif à deux faits différents, ou y aurait-il contradiction entre les évangélistes? Nullement, c'est que la parole de saint Jean, de quelque manière, d'ailleurs, qu'on la traduise, n'exprime pas l'idée d'une succession ininterrompue, mais que, dans ses rapports à deux faits consécutifs ou non, elle marque simplement l'antériorité de l'un et la postériorité de l'autre. Nous pouvons donc supposer, entre les deux faits que rapporte le 4me évangéliste, un intervalle dans lequel nous espérons pouvoir établir qu'il

faut placer le repas pascal et l'institution de la Sainte-Cène.

La seconde induction est tirée de ce que saint Jean introduit son récit par ces mots : Jésus sachant que son heure était venue de passer de ce monde à son Père, comme il avait aimé les siens qui étaient dans le monde, il les aima jusqu'à la fin. Jean XIII, 1. On fait observer que ces paroles se rapportent visiblement à la fin du ministère de Jésus et que le repas qui les accompagne doit être le dernier pris par le Seigneur avec ses disciples, c'est-à-dire le repas pascal. Nous convenons sans difficulté qu'elles sont relatives à une époque voisine de la mort du Seigneur. Cette époque, seulement, il s'agit de la déterminer. Or, Saint-Jean la rattache à un repas que Jésus fit avec ses disciples. Que ce repas ait eu lieu peu avant sa mort, cela est incontestable, mais rien n'oblige à en faire le repas pascal. Ce serait presser outre mesure, les paroles de l'écrivain sacré que de les entendre comme si elle désignaient tout-à-fait le dernier moment. Il ne faut pas oublier que le Seigneur prenait tous les jours des repas avec ses disciples. L'heure d'ailleurs est sans doute prise, ici, pour le temps, puisque en partant même de celle du repas pascal, il s'en serait écoulé bien d'autres jusqu'à la mort de Jésus. Or, le temps pouvait comprendre même plusieurs jours. Depuis que Judas avait traité avec les principaux sacrificateurs et que le conseil des Juifs avait pris sa délibération, le temps, pour Jésus, de passer de ce monde à son Père, était certainement venu et les paroles qui nous occupent peuvent par conséquent indiquer une circonstance antérieure au repas pascal, quoique très voisine de la mort du Sauveur.

3° De ce que Saint-Jean rapporte une prédiction de Jésus touchant la trahison et que les autres évangélistes rapportent une prédiction du même genre certainement faite pendant le repas pascal, on infère que le récit de Saint-Jean ne peut être relatif qu'à ce repas. Devant revenir sur la prédiction, nous nous bornons à indiquer la conséquence qu'on en tire ; mais pourquoi supposer que Jésus n'a pu parler à ses disciples de la trahison de l'un d'eux que dans un seul repas, ou même

dans une seule circonstance ? La prédiction rapportée par saint Jean ayant été faite après le souper, cela implique, en tout cas, deux prédictions au lieu d'une, comme nous le verrons plus loin.

On pourrait essayer de tirer une quatrième induction de la prédiction relative au reniement de saint Pierre et dire que cette prédiction ayant été faite la veille même de la mort de Jésus, ne pouvait être placée par saint Jean dans un récit de choses antérieures ; mais nous répondons que si saint Jean a voulu rapporter d'une manière toute spéciale les discours de Jésus pendant les derniers jours de son ministère, il était naturel qu'il mentionnât cette prédiction prononcée, en effet, durant le cours de cette période, et cela quoiqu'il vînt de parler de choses antérieures, mais appartenant à la même période. Quoiqu'il en soit, la prédiction du reniement rapportée par le quatrième évangéliste, de même que celle du récit de saint Luc, ne peut être expliquée que par une transposition. Sans cela, il faudrait qu'elle eût été faite pendant que Jésus et ses diciples étaient encore à table, tandis que, d'après saint Matthieu et saint Marc, elle fut faite à la montagne des Oliviers, ce qui serait une contradition. Il faut donc, de toute nécessité, admettre une transposition, qui doit être attribuée, non aux historiens qui fixent le lieu ou l'époque du fait ; mais à ceux qui racontent sans préoccupation de lieu ou d'époque. La prédiction du reniement ayant été faite à la montagne des Oliviers, se trouve ainsi indépendante d'un repas quelconque et il serait déraisonnable de vouloir la faire servir à prouver que le repas raconté par saint Jean, avec lequel elle n'a aucune connexion, est identique au repas pascal. Les inductions en faveur de l'identité des deux repas sont donc insuffisantes. Passons à l'examen des raisons qui militent contre cette identité.

1° Concevrait-on que l'apôtre racontât le repas de la Pâque, sans dire un seul mot de cette solennité, sans y faire la plus légère allusion et sans parler, en aucune manière, de ce qui en fut l'événement capital, savoir l'institution de la sainte Cène ?

2° Si le récit de saint Jean se rapporte au repas pascal, il faut que tout ce que racontent les trois premiers évangélistes et tout ce qu'ajoute le quatrième, depuis le commencement du repas jusqu'au moment où Jésus est conduit à Pilate, se soit accompli dans l'espace d'une nuit, tout, absolument tout. Le temps du repas prolongé par l'institution de la sainte Cène et la prédiction relative au traître, l'acte du Seigneur Jésus qui lave les pieds de ses disciples, avec les incidents dont il est mêlé et le long discours qui s'en suit, quoique l'évangéliste n'en rapporte apparemment que la substance, la prière sacèrdotale, le trajet de Jérusalem à la montagne des Oliviers, la prière et l'agonie de Jésus, l'arrivée de la troupe qui vient le saisir, les circonstances qui se produisent à cette occasion et qui retardent plus ou moins l'accomplissement des desseins de ses adversaires, le temps de conduire Jésus chez Anne, qui l'envoie ensuite à Caïphe, mais non sans doute instantanément, sans avoir fait des questions, sans avoir pris des renseignments, sans s'être occupé, en aucune façon, de cette affaire, l'interrogatoire chez le souverain sacrificateur, avec la recherche et l'audition des faux témoins, etc, etc, toutes ces choses dans l'espace d'une nuit ! Nous admettons, sans doute, une extrême précipitation de la part des ennemis de Jésus. Nous accordons même, sans peine, qu'elle explique bien des choses dépendantes de leur volonté, mais, à coup sûr, elle est fort loin d'expliquer tout. Il reste une foule de circonstances qui durent prendre beaucoup de temps et sur lesquelles la précipitation des Juifs ne pouvait rien. Cette précipitation n'exerce aucune influence sur la durée d'un repas que diverses choses prolongent nécessairement. Elle n'abrège en rien l'action du Seigneur Jésus lavant les pieds de ses douze diciples et ne prévient par les incidents soulevés par cette action ; elle ne met aucune limite à la longueur d'un discours que termine la prière sacerdotale et dont le simple résumé remplit près de cinq longs chapitres de saint Jean ; ce n'est pas elle qui, dans le jardin, dispose le Seigneur à s'éloigner trois fois de ses disciples, pour se livrer à la prière, et qui, chaque fois, le retient assez longtemps pour

qu'il les retrouve endormis. Ne survient-il pas, d'ailleurs, des cas imprévus qui occasionnent des retards inévitables? Les Juifs s'attendaient-ils à ce que la troupe envoyée par eux reculerait et tomberait à la renverse, à l'ouïe de la première parole de celui qu'elle avait mission de saisir? Et faut-il croire que, pour la remettre de son émotion, il dut suffire d'un instant? Saint Pierre les a-t-il consultés pour frapper Malchus, dans un moment d'ardeur que Jésus réprouve, ce qui oblige ainsi le Maître à reprendre son disciple et à guérir la blessure qu'il vient de faire? De bonne foi, peut-on penser que ces choses et tant d'autres s'accomplirent en un clin d'œil? Les Juifs eux-mêmes avaient-ils pu prévoir qu'il seraient embarrassés de la déposition contradictoire de leurs propres témoins Marc, XIV, 56, 59, et qu'après avoir perdu leur temps à les chercher et à les entendre, ils en seraient réduits à interroger le Seigneur, pour surprendre dans ses réponses quelque prétexte d'accusation et de condamnation? N'avons-nous pas, après cela, le droit de poser les questions suivantes : Pour se bien rendre compte de tout, même avec la précipitation des Juifs, la nuit est-elle assez longue? Le récit des trois premiers évangélistes ne fournit-il pas suffisamment de quoi la remplir? Et n'écarterait-on pas une grande difficulté, en plaçant le repas rapporté par saint Jean, avec tout ce qui s'en suit, avant la fête de Pâques?

3° En lisant le discours et la prière sacerdotale, on est frappé du calme qu'ils respirent. Ce calme, comparé aux émotions, aux agitations, aux angoisses de Gethsémané, qui remplissent le Seigneur d'une tristesse mortelle et qui vont même jusqu'à bouleverser son être physique, ne révèle-t-il pas un état d'âme tout-à-fait différent, qui implique des circonstances également différentes? Peut-on juxtaposer ces deux états, en les plaçant dans une même soirée, j'allais dire au même moment? et ne convient-il pas, pour s'en bien rendre compte, d'admettre un certain intervalle, entre l'un et l'autre, en d'autres termes, de reconnaître que le repas dont parle saint Jean doit avoir précédé celui de la Pâque?

4° Deux expressions, dans le discours qui nous occupe, rendent difficile de le placer à la suite du repas pascal : d'abord, cette parole de Jésus à ses disciples : « Je suis encore avec vous *pour un peu de temps.* » Jean, XIII, 33. Cette parole peut-elle s'appliquer uniquement au très petit nombre d'heures qui séparent le moment où on la suppose prononcée, de celui où Jésus, pris par les soldats, est enlevé à ses disciples? Entendue de cette manière, ne laisserait-elle pas dans l'esprit l'impression du plus profond étonnement? Reviendrait-elle à dire : Avant la fin de la soirée, je ne serai plus avec vous? et ne faut-il pas reconnaître que, si d'un côté elle est propre à préparer les disciples à une séparation prochaine, de l'autre, elle est incompatible avec l'idée d'une séparation qu'il faudrait appeler immédiate? Il peut être utile de faire remarquer que cette locution : encore un peu de temps, ετι μικρον, est employée par saint Jean, au moins six autres fois, tantôt telle quelle, tantôt avec l'addition du mot χρόνον, évidemment sous-entendu dans le passage qui nous occupe, tantôt avec le retranchement de ετι, et que, quatre fois sur six, c'est dans le même discours qu'elle se trouve. Or, dans Jean XIV, 19, elle désigne le temps qui devait s'écouler jusqu'à la résurrection de Jésus-Christ, qui ne peut être moindre de quelques jours. Dans Jean XVI, 16, 17, 19, elle indique le même temps. Dans Jean XII, 35, elle marque le temps pendant lequel les Juifs devaient posséder la lumière, et enfin, dans Jean VII, 33, elle embrasse une durée commençant à la fête des tabernacles et se prolongeant jusqu'à l'époque où Jésus devait aller à Celui qui l'avait envoyé. Ne suit-il pas de là que la durée marquée par le mot *un peu de temps* peut varier de quelques mois à quelques jours, mais que vouloir le faire servir à la simple désignation de quelques moments, aussi lugubres que rapides, serait le forcer au delà de toute mesure?

Il est une autre parole sur laquelle nous devons aussi nous arrêter. Un moment arrive où Jésus s'interrompt en disant : Levez-vous, partons d'ici. Jean XIV, 31. Que signifie cette parole? Jésus renonce-t-il à poursuivre son discours? ou veut-il aller le

continuer ailleurs? Cette dernière supposition est sans doute probable, et même certaine, puisque le discours fut terminé et que nous en trouvons le reste dans les chapitres suivants. Toujours est-il que le Seigneur manifeste l'intention de changer de lieu, et il le fait même sous forme de commandement. Il est clair que les disciples obéirent à son ordre. Où voulait-il donc aller? Au jardin des Oliviers? C'est possible. On peut sans difficulté le croire, si la circonstance est antérieure au repas pascal, puisque le Seigneur s'y retirait souvent avec ses disciples; mais, à la suite de ce repas, impossible de supposer que Jésus se rende au jardin pour continuer un discours qui était fini, d'après saint Jean, avant le départ. Jean, XVIII, 1. Supposer, comme on l'a fait quelquefois, que Jésus continua son discours en chemin, en sorte qu'il fut fini au moment de l'arrivée, serait encore contredire manifestement l'assertion du quatrième évangéliste, sans compter qu'une telle manière d'agir paraîtrait peu favorable au recueillement exigé par le sérieux d'un tel discours et surtout par la solennité de la prière sacerdotale. On n'a donc plus qu'une seule ressource, c'est de dire que Jésus alla avec ses disciples on ne sait où, pour achever son discours, avant de se rendre au jardin, et abréger encore, par ces allées et venues, un temps déjà insuffisant pour la multitude d'événements qui devaient le remplir. Mais tout se simplifie, tout s'explique facilement, si l'on admet, d'un côté, antérieurement à la Pâque, un repas à la suite duquel le discours est prononcé, partie à table et partie au jardin ou ailleurs, et si on reconnaît, d'un autre côté, que saint Jean s'étant surtout proposé de compléter les autres évangélistes, raconte ce qu'ils avaient omis, passe sous silence ce qu'ils avaient dit avec assez de détails, néglige, pour cette raison, le repas pascal et l'institution de la sainte Cène et franchit d'un bond l'intervalle d'un repas qui a précédé la Pâque et qui a été suivi du discours, à la dernière entrée au Jardin, après le repas pascal, non encore pour redire ce que les autres avaient dit suffisamment, puisqu'il omet tout ce qui s'y est passé avant l'arrivée de la troupe, mais seulement pour ajouter, à la fin de

leurs récits, un petit nombre de circonstances qui n'y étaient pas rapportées.

3° On voit, par ce qui précède, que l'hypothèse de l'identité des repas n'apporte que des complications et des difficultés. Nous avons cependant à signaler encore le plus grave des inconvénients auxquels elle donne lieu et qui se rapporte aux circonstances au milieu desquelles fut prédite la trahison de Judas. Dans cette hypothèse, en effet. le récit de saint Jean, qui diffère d'ailleurs de celui des trois autres évangélistes sur tous les détails, se trouve en contradiction flagrante avec celui de saint Matthieu. Quand le Seigneur prononce la parole de la prédiction, qui doit affecter d'autant plus profondément les disciples qu'elle ne désigne nommément aucun d'eux et que chacun peut craindre qu'elle se rapporte à lui, qu'arrive-t-il? D'après saint Jean, c'est lui, le disciple bien-aimé, qui se penche vers le sein de Jésus et lui dit à voix basse : Seigneur, qui est-ce? Saint Matthieu, au contraire, attribue la question à Judas lui-même qui dit au Seigneur : Est-ce moi (1)? D'un autre côté, d'après saint Jean, le Seigneur lui répond et lui indique à quoi il reconnaîtra le traître, mais à voix basse que nul autre n'entend, de telle sorte que, sauf peut-être pour le disciple bien-aimé, la perplexité générale doit demeurer la même, Judas n'étant pas démasqué. D'après saint Matthieu, au contraire, chacun rentre immédiatement dans sa tranquillité, car le Seigneur démasque Judas aux yeux de tous, par cette réponse aussi terrible que modérée : Tu l'as dit. N'y a-t-il pas là une opposition manifeste? Les deux récits sont-ils conciliables? Pour nous, nous devons l'avouer avec une entière franchise, si l'hypothèse de

(1) La parole de la prédiction fut répétée deux fois, Matth., XXVI, 21 et 23. Il est vrai qu'à l'ouïe de la première, chacun se met à dire : Est-ce moi? Mais le Seigneur ayant répondu, sans désigner personne : C'est l'un de vous douze qui me trahira, Marc, XIV, 20, ce fut, d'après saint Matthieu, Judas seul qui renouvela la question, pour lui même. Après la réponse qu'il reçut, la demande de saint Jean serait inconcevable, s'il fallait rapporter son récit à la circonstance que racontent les autres évangélistes, et il y aurait décidément une contradiction.

l'identité demeure, nous ne voyons pas de quelle manière la difficulté pourrait être levée, mais si l'on abandonne cette hypothèse, si on admet que le repas de saint Jean a eu lieu avant le repas pascal, tout change. Dans ce cas, Jésus a prédit deux fois la trahison, à la suite de l'un et pendant la durée de l'autre de ces repas. Il ne s'agit donc plus d'un seul et même fait, mais de deux faits analogues dans des circonstances différentes, et l'on comprend sans peine que la première fois, quand tout espoir d'un réveil de la conscience pouvait n'être pas encore perdu, le Seigneur ait usé de ménagements et n'ait pas voulu désigner publiquement le traître, selon le récit de saint Jean; on comprend aussi que quand le dernier moment est venu et que l'endurcissement est monté à son comble, il n'y ait plus de ménagements à garder et que le Seigneur parle ouvertement, selon le récit de saint Matthieu. Ainsi la difficulté disparaît et il ne reste plus la moindre opposition entre les deux évangélistes. Il y a donc un double fait bien établi, savoir : que l'hypothèse de l'identité favorise la contradiction, et que son rejet rétablit l'accord. Que faut-il en conclure? Demanderons-nous qu'on repousse l'hypothèse, quoi qu'il en soit, au risque de sacrifier la vérité à l'harmonie? Nullement. Si elle est bien justifiée qu'on la garde. On lèvera la difficulté comme on pourra ou on la laissera insoluble, quelles qu'en doivent être les conséquences : la vérité avant tout. Mais si, comme nous l'avons déjà vu, l'hypothèse est dépourvue de toute base solide et ne sert qu'à susciter toute sorte d'embarras, si, surtout, nous pouvons prouver comme nous le croyons, l'antériorité du repas de saint Jean par rapport au repas pascal, n'est-il pas raisonnable et juste que cette hypothèse soit impitoyablement sacrifiée, malgré l'incompréhensible crédit dont elle a joui jusqu'à ce jour?

Trouverait-on difficile d'admettre la double prédiction dont nous avons parlé? Quant à nous, en vérité, c'est le contraire qui nous paraîtrait difficile. Encore une fois, si nous établissons que le récit de saint Jean, contenant une prédiction, se rapporte à une époque différente de celle des autres récits qui

contiennent aussi une prédiction du même genre, mais sous bien des rapports différente, ne faudra-t-il pas en conclure que la même chose a été prédite plusieurs fois? L'Evangile, d'ailleurs, ne met-il pas en évidence cette vérité que l'infidélité de Judas fut, pour le Seigneur, le sujet de longues et sérieuses préoccupations, et ne savons-nous pas que, plus on est préoccupé d'une chose, plus souvent aussi on en parle? Quand, après le miracle de la multiplication des pains, qui eut lieu avant la fête des tabernacles, Jean, VII, 2, c'est-à-dire, au moins cinq mois avant la Pâque, le Seigneur dit à ses disciples : Ne vous ai-je pas choisis vous douze, et cependant l'un de vous est un démon, n'était-ce pas comme une première prédiction de l'infidélité de l'un d'eux? Et quand, arrivé aux derniers jours de son ministère, Jésus a vu cette infidélité grandir, quoique d'une manière cachée, et que ses préoccupations ont grandi avec elle, une seconde et une troisième prédiction, de sa part, peuvent-elles paraître encore étonnantes? Etait-il indigne de son caractère de les employer comme des avertissements aussi charitables que solennels? N'étaient-elles pas dans la nature même des choses? Ne sont-elles pas suffisamment indiquées par la différence des récits? Et quand il est évident que celui de saint Jean est absolument étranger à la fête de Pâques, faut-il s'obstiner à croire qu'il s'y rapporte, pour l'unique plaisir de mettre une arme redoutable entre les mains de l'incrédulité?

On nous dira que les considérations présentées déjà, à l'appui de l'antériorité du repas de saint Jean, par rapport au repas pascal, étant d'une nature principalement morale, elles ne peuvent pas nous dispenser de fournir des textes, faisons remarquer d'abord que les considérations morales ont une haute valeur, ensuite que nous avons aussi fourni des textes qui ne sont pas sans quelque importance, enfin que, s'il nous était impossible de répondre à cette exigeance on ne saurait en rien conclure contre notre opinion. Les deux hypothèses se trouveraient alors dans le même cas, c'est-à-dire qu'elles n'auraient, ni l'une ni l'autre, des déclarations bibliques en leur faveur. Elles présenteraient cependant cette différence

très importante que celle de l'identité s'écroulerait nécessairement devant l'insuffisance ou le danger des inductions qui lui servent d'appui, tandis que l'autre conserverait toute la force de ses considérations morales et qu'il faudrait d'ailleurs tenir compte de la différence radicale des récits, sur tous les points, y compris même ceux qui ont fourni matière aux inductions. Mais nous pouvons alléguer des textes. Ils nous sont fournis par saint Jean lui-même.

Saint Jean rapporte que Jésus, en donnant à Judas le morceau trempé, lui dit : Fais au plus tôt ce que tu as à faire; et il ajoute que, ses disciples ne comprenant pas bien pourquoi il lui tenait ce langage, plusieurs pensèrent qu'il avait voulu lui dire : Achète ce qu'il nous faut pour la fête, etc. Mais qui ne voit qu'au repas pascal une pareille idée serait plus qu'inconcevable? Est-ce au moment de la célébration de la fête qu'on pense à en faire les préparatifs? Les autres évangélistes ne déclarent-ils pas qu'on s'en était déjà préoccupé? Et les disciples auraient-ils pu douter qu'on se fût procuré les choses nécessaires, s'ils les avaient eues sous les yeux? La pensée des disciples suppose donc une circonstance qui a précédé la célébration de la Pâque et dans laquelle la parole de Jésus pouvait faire naître cette pensée, tout naturellement. Alléguerait-on que la fête durait sept jours et que, malgré les préparatifs accomplis pour le premier, on pouvait supposer que Jésus se préoccupait de ce qu'il y avait à faire pour les suivants? Mais qu'y avait-il donc à faire, outre le repas pascal? Il fallait manger des pains sans levain pendant le reste de la fête, il est vrai; mais quelle préparation cela exigeait-il, dans un temps et au milieu d'une population où on n'en trouvait, à peu près, pas d'autre? Ne fallait-il pas, d'ailleurs, pour chaque repas, du pain levé ou non levé, et voyons-nous quelque part que le soin de se procurer les choses ordinaires soit jamais entré dans les préoccupations du Seigneur? N'est-ce pas pour se décharger de ce soin qu'il confiait la bourse à un de ses disciples? Or, il n'y avait plus rien de prescrit pour la fête, sinon les offrandes par le feu qui devaient s'accomplir sur l'autel, par le ministère des sacri-

ficateurs, Lévit., XXIII, 8, 10; mais les disciples pouvaient-ils supposer que leur maître eût l'intention de recourir au ministère des sacrificateurs? Malgré toutes les illusions qu'ils pouvaient se faire, leur était-il possible de ne pas voir que les dispositions des sacrificateurs à l'égard de Jésus ne le permettaient pas? L'avaient-ils vu, d'ailleurs, user de ce recours dans d'autres circonstances? L'Evangile fournit-il, à ce sujet, la moindre indication? Jésus avait-il fait quelque chose de semblable, par exemple, lors de la fête des tabernacles, pour la célébration de laquelle des offrandes du même genre étaient prescrites également? Lévit., XXIII, 34, 36. Il n'est donc pas possible d'en douter, la pensée des disciples se rapportait uniquement au repas pascal devant avoir lieu dans une circonstance postéri ure, puisqu'elle avait pour objet les préparatifs à faire pour ce repas.

Nous avons, cependant, une preuve plus décisive encore, c'est la déclaration expresse de l'apôtre saint Jean. Si nous retranchons les réflexions incidentes qui n'ôtent ni n'ajoutent rien au récit des faits, voici à quoi se réduit cette déclaration : Avant la fête de Pâques et après le souper, etc., Jean XIII, 1-4. N'est-il pas incontestable qu'il s'agit, dans ces paroles, d'un repas antérieur à la fête de Pâques? Ce n'était donc pas le repas pascal qui, selon les trois autres évangélistes, fut préparé le premier jour des pains sans levain ou de la fête de Pâques. Il importe de remarquer qu'il n'y a pas de distinction à établir entre la Pâque et les pains sans levain qui n'étaient qu'une seule et même fête désignée, tantôt par l'un, tantôt par l'autre de ces deux noms et même par les deux à la fois, comme le prouvent ces paroles de saint Luc : La fête des pains sans levain appelée la Pâque approchait. Luc, XXII, 1. Voyez encore Marc, XIV, 1. Il est vrai que des commentateurs de mérite, plaçant le commencement de la période pascale au quinzième jour du mois et considérant ce quinzième jour comme le premier des pains sans levain, ont trouvé difficile de comprendre pourquoi les évangélistes désignent, comme ce premier jour, celui qui n'était et ne pouvait être en réalité que le quatorzième. Cette

difficulté paraîtra cependant bien légère, si l'on veut bien considérer que les commentateurs dont nous parlons, par inattention sans doute, ont raccourci la période d'une fraction de jour. La Pâque, en effet, qui, encore une fois, est identique avec les pains sans levain, commençait le quatorzième jour du mois, entre les deux vêpres, par l'immolation de l'agneau qui devait être mangé la nuit suivante. Moïse ne dit-il pas : Au premier mois, au quatorzième jour du mois, entre les deux vêpres, sera la Pâque de l'Eternel? Lévitique, XXIII, 5. Voyez aussi Exode, XII, 6. La fête, qui se prolongeait ensuite jusqu'à la fin du vingt-unième jour, ne formait-elle pas, ainsi, une période de sept jours entiers ajoutés à la seconde vêpre du jour qui les avait précédés? et n'est-il pas facile de comprendre que, si le quinzième jour était effectivement le premier des sept jours entiers des pains sans levain, il ne s'en suit nullement que la fête commençât ce jour-là, puisque nous avons la déclaration formelle qu'elle commençait la veille? Si on voulait s'autoriser de ces paroles : Vous ôterez, dès le premier jour, le levain de vos maisons, Exode, XII, 15, pour croire que la fête des pains sans levain partait seulement du premier des sept jours entiers de la période, nous nous bornerions à demander si ces mots «dès le premier jour» ne signifient pas simplement dès le début de la fête, en d'autres termes, dès le moment de l'immolation de l'agneau? Le premier jour des pains sans levain était donc le quatorzième jour, non en entier, sans doute, puisqu'il ne fournissait à la fête que sa seconde vêpre; mais on n'en doit pas moins reconnaître que les évangélistes ont employé un langage très compréhensible en appelant premier jour des pains sans levain celui par lequel commençait la fête de ce nom et qu'à notre tour, nous sommes bien fondé à dire qu'un repas préparé ce jour-là, et pris seulement quand ce même jour fut passé, n'avait pas été fait avant la fête de Pâques. La preuve, au reste, que les écrivains sacrés, en parlant du premier jour des pains sans levain, ont voulu désigner le jour de l'immolation, se trouve dans ces paroles de saint Marc : Le premier jour des pains sans levain auquel on immolait la Pâque. Marc, XIV, 12.

L'argument que nous venons de développer nous paraît suffisant. Nous pouvons, toutefois, le corroborer encore, en entrant dans quelques autres détails. Si, comme nous en sommes convaincu, il convient d'entendre. par la fête de Pâques, la grande solennité dont nous avons parlé, il est de toute évidence que le repas pascal ne pouvait pas la précéder. Aurait-on mangé l'agneau avant son immolation? Mais on nous dira que deux jours de la période pascale étaient particulièrement des fêtes et que la parole de saint Jean peut se rapporter à l'une des deux. Nous trouverions bien étrange qu'il en fut ainsi. L'évangéliste parlerait-il d'une fête partielle plutôt que de la fête générale sans que son langage fournît la moindre indication à cet égard. D'ailleurs n'y a-t-il pas deux fêtes partielles? et un langage qui ne permettrait pas de savoir quelle est celle des deux à laquelle il s'applique ne serait-il pas trop vague et trop obscur? Admettons cependant ce qu'on voudra, Toujours est-il que la parole de l'apôtre ne désigne pas les deux fêtes et qu'il faut choisir. Optera-t-on pour la seconde? Nous ne le pensons pas. Il serait par trop naïf de faire dire à l'écrivain sacré qu'un repas commencé au début d'une période de sept jours fut fini avant le dernier. Il faut donc, de toute nécessité, se rabattre sur la première fête; mais qu'y gagnera-t-on? Nous pouvons soutenir avec assurance que le repas pascal ne put la précéder d'un seul instant et cela pour deux bonnes raisons : 1° La fête du quinzième jour n'eut pas lieu. Rien ne put donc la précéder ou la suivre. Le fait signalé déjà que le repas pascal fut préparé le premier jour des pains sans levain, pour être mangé la nuit suivante, prouve remarquablement qu'il fut fait au temps précis fixé par l'institution. Or, ce fut après le coucher du soleil du jeudi. Cela résulte évidemment du récit des évangiles. Le vendredi devait donc être, tout ensemble, le premier jour entier et le premier sabbat de la période; mais ce sabbat fut certainement détourné de sa destination. Serait-il possible d'admettre qu'on trouva le temps des offrandes et des prières et qu'il y eut place pour la sainte convocation dans la nuit que le Seigneur fut livré et dans le jour suivant si complétement rempli, depuis la première jusqu'à la neu-

vième heure, par les scènes brutalement passionnées du prétoire et du calvaire? 2° Nous pouvons maintenir notre affirmation, même dans l'hypothèse où la fête aurait été célébrée. Malgré la division des jours et des nuits, les Juifs avaient, comme nous, des jours de vingt-quatre heures, avec cette différence que les nôtres vont de minuit à minuit et que les leurs allaient d'un coucher du soleil à l'autre; on ne peut douter qu'il n'en fût ainsi, en particulier pour les jours de repos, puisque Moïse dit : D'un soir à un autre soir, vous célébrerez votre jour de repos. Lévit., XXIII, 32. Or, la première fête de la période pascale, comme du reste aussi la dernière, était un vrai sabbat pendant lequel toute œuvre servile était soigneusement interdite. Ce sabbat commençait, par conséquent, non au lever du soleil du quinzième jour, comme on pourrait faussement se l'imaginer, mais au coucher du soleil du quatorzième, et l'évangile déclarant que le Seigneur et ses disciples se mirent à table seulement lorsque le soir fut venu, Matth., XXVI, 20, Marc, XIV, 17, il en résulte que le temps de la fête avait certainement commencé et que le repas dont parle l'apôtre, comme fait auparavant, ne peut pas être celui de la Pâque (1).

On voudra peut-être expliquer d'une autre manière la parole de saint Jean. On dira que les Juifs n'ayant mangé l'agneau pascal que le lendemain du jour où Jésus et ses disciples l'avaient fait, comme cela résulte de Jean XVIII, 28, et le repas des disciples se trouvant ainsi antérieur à celui des Juifs, saint Jean a pu dire pour cette raison « avant la fête de Pâque, » plaçant au commencement de la fête le repas des Juifs et non le leur ; mais cette explication n'est pas admissible. Le repas de Jésus et de ses disciples ayant été préparé le premier jour de la fête, comme Dieu l'avait commandé, il n'a pas été fait avant la fête ; saint Jean n'aurait donc pas pu dire « avant la fête de

(1) Reste à savoir si le dernier repas du Seigneur eut réellement lieu le 14 nisan, comme paraissent le dire les synoptiques. Il n'est pas vraisemblable que la crucifixion ait eu lieu le 15, et l'on sait que, d'après Jean, elle eut lieu le 14.

Pâque », s'il avait voulu parler du repas pascal ; il n'a pu tenir ce langage qu'au sujet d'un repas antérieur.

La parole de saint Jean « avant la fête de Pâque » met donc le sceau de l'évidence à la démonstration. A elle seule, elle pourrait même suffire ; mais, si l'on veut prendre la peine de peser d'une manière sérieuse, séparément et dans leur ensemble, toutes les considérations que nous avons présentées, on arrivera sans doute, à plus forte raison, à la conviction que le repas dont parle saint Jean est antérieur à celui de la Pâque. Pour échapper à cette conclusion, que de tours de force ne faudrait-il pas accomplir ? Admettre la possibilité de raconter le repas pascal, sans en rien dire ; faire entrer dans l'étroit espace d'une nuit une multitude étonnante de circonstances, d'évènements, de discours, d'interrogatoires, etc., etc, qui en dépasseraient inévitablement la durée ; méconnaître la nature physique et morale de l'être humain, quoique dans l'Homme-Dieu, au point de supposer que les états les plus contraires, le calme et l'agitation, les angoisses de la plus inexprimable agonie, les paroles et les actes de la vie la plus sereine, s'y succèdent instantanément, sans que le moment qui suit se ressente, en aucune manière, de celui qui l'a précédé ou que celui qui précède fasse pressentir, en quoi que ce soit, celui qui va le suivre ; faire dire à Jésus qu'il est encore avec ses disciples pour un peu de temps, au moment même où il va leur être enlevé ; ne pas reculer devant le danger de mettre les évangiles en contradiction l'un avec l'autre, rapporter au temps de la fête un repas que l'apôtre déclare avoir été fait auparavant, cela est-il raisonnable ? cela est-il permis ? cela est-il possible ? Et si le repas dont parle saint Jean a précédé celui de la Pâque, comme nous croyons l'avoir démontré, que prouve la sortie de Judas, dans cette occasion, contre sa présence au moment de la cène, qui fut instituée dans un repas postérieur ? Ne savons-nous pas que, malgré son infidélité, le traître ne voulut jamais rompre avec le Seigneur Jésus et que, même au dernier moment, ce fut encore par un baiser qu'il le désigna à ses ennemis ?

Si l'on nous demandait de fixer le jour du repas mentionné

par le quatrième évangéliste, tout en contestant la légitimité de cette demande et sans nous engager à y répondre avec une entière certitude, nous croirions pouvoir le faire approximativement, avec une grande probabilité. Matthieu, Marc et Jean parlent du repas que Jésus fit à Béthanie et pendant lequel Marie oignit le Sauveur avec un parfum de nard pur, ce qui excita les récriminations de Judas et détermina sa première démarche auprès des principaux sacrificateurs. Matthieu XXVI, 14 ; Marc, XIV, 10, 11. Or, Jean fixe d'une manière précise l'époque de ce repas, en disant qu'il eut lieu six jours avant la Pâque, Jean XII, 1. La parole rapportée par Matthieu et Marc, dans les chapitres où ces deux évangélistes racontent le repas de Béthanie : « Vous savez que la Pâque se fera dans deux jours, » Matth. XXVI, 2, Marc XIV, 1, ne peut être considérée comme une fixation différente de celle que donne saint Jean ; car, il est indubitable que cette parole se rapporte, non à l'époque du repas, mais à celle où le conseil des Juifs cherchait le moyen de se saisir de Jésus et de le faire mourir, en ayant soin que ce ne fût pas pendant la fête. C'est, en effet, immédiatement à la suite de cette parole que les écrivains sacrés mentionnent la réunion du conseil, et il est visible d'ailleurs que le repas avait dû la précéder de plusieurs jours, sans quoi les atermoiements de Judas et sa recherche d'une occasion favorable ne pourraient s'expliquer, en aucune manière, en présence de l'engagement qu'il avait pris et du temps si court qu'il aurait eu pour le remplir. Il est vrai que les deux premiers évangélistes, quoique mentionnant tout d'abord le conseil des Juifs, parlent, à la suite, du repas de Béthanie et que, pour exprimer la venue de Marie, ils emploient l'aoriste προσηλθε, ηλθε, vint ; mais Théodore de Bèze a traduit par le plus-que-parfait, *venerat*, et cette traduction se légitime pleinement par des passages de nos saints livres qui la rendent, dans certains cas, rigoureusement nécessaire ; ainsi, pour ne citer qu'un exemple, dans Matth. XXVI, 48, si l'on donnait à l'aoriste sa signification ordinaire, on aurait : « Celui qui le trahissait leur donna ce signal, » tandis qu'il faut évidemment traduire, comme du

reste on l'a fait dans nos versions, « leur *avait donné* ce signal. » On voit donc que Matthieu et Marc racontent, en réalité, le repas de Béthanie comme antérieur au conseil des Juifs qui fut tenu deux jours avant la Pâque, ou, « comme la fête de Pâque approchait, » selon l'expression de saint Luc qui ne dit rien du repas. Luc XXII, 1. Tout laisse donc subsister la fixation de saint Jean, pour ce qui concerne l'époque de ce repas, et nous avons quatre choses certaines. Le repas de Béthanie, six jours avant la Pâque ; le conseil des Juifs, deux jours avant la Pâque ; la préparation du repas pascal, le premier jour des pains sans levain ou de la fête de Pâque ; enfin, le repas raconté par saint Jean, comme ayant été fait avant la Pâque. Ce repas aurait-il eu lieu entre celui de Béthanie et le conseil des Juifs ? Le désir de le trouver antérieur au repas pascal ne saurait nous faire admettre cette supposition. Rien ne l'indique. Elle nous paraît même improbable. Les Juifs, avec lesquels Judas s'était mis en rapport à la suite du repas de Béthanie, durent, malgré leur impatience, lui laisser un certain temps pour trouver l'occasion de remplir sa promesse, avant de réunir leur conseil, et si le repas s'était fait dans l'intervalle, on peut penser qu'il aurait fourni cette occasion et que la réunion du conseil aurait pu être devancée. Il ne reste donc plus que deux jours entre lesquels il faut choisir ce qui porte le repas de saint Jean à la veille ou à l'avant-veille du repas pascal. A notre avis, c'est le soir même du jour où le conseil fut tenu que Jésus, après un repas ordinaire, jugea bon de laver les pieds de ses disciples, de les entretenir longuement, dans cette circonstance, en un mot de faire et de dire tout ce que rapporte saint Jean. Une nouvelle entrevue semble avoir pu et dû être provoquée, ce jour-là, entre les Juifs et Judas, qui, depuis quatre jours, n'avait pas encore trouvé le moyen de remplir sa promesse (1). On dut le presser

(1) Il n'est pas présumable que cette entrevue ait eu lieu en plein jour. Judas, qui voulait paraître attaché au Seigneur jusqu'au dernier moment, n'aurait pas agi d'une manière si ostensible. Ce dut être dans la soirée, par conséquent après le repas, sous l'impression pénible de la prédiction et de la parole que Jésus lui avait adressée en lui donnant le morceau trempé.

de ne pas attendre davantage, vu que la fête approchait rapidement. Serait-il alors téméraire de penser que, sous l'influence de cette pression et malgré l'embarras où il devait être, il se décida à dire que le Seigneur ne pouvait leur être livré qu'à la suite du repas pascal, qui était bien prévu, et au jardin des Oliviers, où, selon sa coutume, il ne manquerait pas de se rendre, sauf, du reste, rectification, un peu plus tard quant au lieu, si, contre toute attente, Jésus devait se trouver ailleurs?

Quoiqu'il en soit, nous croyons avoir répondu, d'une manière péremptoire, à la question posée au commencement de ce travail, et nous concluons, sans hésiter, que Judas était présent à l'institution de la Sainte-Cène. Or, s'il était présent, c'est à lui, comme aux autres que fut adressée la parole rapportée par saint Matthieu : *Buvez-en tous*, et c'est de lui, comme des autres, que saint Marc dit : *Ils en burent tous*. Mais nous avons voulu seulement constater le fait de sa présence, sans préoccupation des conséquences qu'il peut avoir concernant les divers systèmes ecclésiastiques relatifs à l'administration de la sainte Cène. Nous ne le croyons d'ailleurs nullement incompatible avec l'établissement d'une sage discipline qui n'écarterait que les incrédules notoires et les pécheurs scandaleux, puisque la perfidie de Judas n'était pas encore manifestée au moment de l'institution de la sainte Cène; mais nous demeurons convaincu, par rapport à ce sacrement, qu'à part les deux classes de personnes dont nous avons parlé, un système ecclésiastique conforme à la Parole de Dieu doit laisser à chacun la responsabilité de ses actes et que tous ceux qui viendront à la table sainte avec un désir sincère d'être bénis, alors même que ce désir serait encore trop vague et trop peu éclairé, y trouveront une bénédiction qui pourra les disposer à recevoir une plus grande lumière, suivie, à son tour, de nouvelles et plus abondantes bénédictions.

RAYMOND LACROIX.

REVUE DE PHILOSOPHIE FRANÇAISE (1)

M. Guyau, bien connu par ses belles études sur la Morale anglaise, a écrit dans la *Revue des deux Mondes* (2), sur le plaisir du beau et le plaisir du jeu un article ingénieux où il soutient contre l'école de l'évolution une thèse qui semblerait plutôt devoir être celle de cette école que celle de son brillant critique. Tandis que Spencer et ses disciples excluent du beau ce qui est *nécessaire* à la vie, ce qui lui est *utile* et même en général tout objet réel de *désir* et de *possession* pour le réduire au simple jeu de notre activité, M. Guyau ramène le beau à la pleine conscience de la vie et y enveloppe le nécessaire, l'utile, le désirable : c'est une perception ou une action qui stimule en nous la vie sous ses trois formes à la fois (sensibilité, intelligence et volonté) et produit le plaisir par la conscience rapide de cette stimulation générale. Je ne veux pas discuter ce paradoxe d'un penseur, qui est aussi un poète. Je suis, pour ma part, bien persuadé qu'on ne donnera jamais du beau une définition satisfaisante, et que c'est peine inutile de la chercher. Il y a là un quelque chose « *sui generis* » qui se sent ou ne se sent pas, dont on peut décrire les conditions et les manifestations, dont on ne dira jamais l'essence. Ni l'utile, ni l'agréable, ne peuvent en se mêlant, en se combinant, en se développant, en évoluant, aboutir au beau qui leur est hétérogène. Je serais donc plutôt du côté de M. Spencer que du côté de M. Guyau en cette affaire. Il est vrai que M. Guyau, sur cette question, me paraît plus logique, et si je puis ainsi dire, plus spencérien que Spencer lui-même. Si je mentionne son article, c'est pour montrer par un exemple de plus combien la doctrine de l'évolution envahit les esprits. M. Guyau termine sa discussion par une page enthousiaste où s'exprime une confiance

(1) Voir la livraison précédente de la *Revue Théologique*.
(2) 15 août 1881.

dans le résultat final de l'évolution humaine qui dépasse celle de M. Fouillée. « Voici, dit-il, ce qui tend à se produire et se produira toujours davantage dans l'évolution humaine .. On entrevoit, comme terme idéal du progrès, un jour où tout plaisir sera beau, où toute action agréable sera artistique.. L'art ne fera plus qu'un avec l'existence ; nous en viendrons, par l'agrandissement de la conscience, à saisir continuellement l'harmonie de la vie, et chacune de nos joies aura le caractère sacré de la beauté. »

Ce terme idéal n'est pas fait pour déplaire aux chrétiens ; c'est bien ce qu'ils espèrent trouver au ciel — au terme d'une évolution dont le commencement est, non pas la suite de l'état précédent, mais un commencement nouveau, une nouvelle naissance, et dont chaque mouvement s'opère, non par nécessité, mais par liberté. Les évolutionnistes ne l'entendent pas ainsi ; c'est sur la terre et par le développement nécessaire des choses que ce glorieux idéal sera réalisé.

Est-il bien certain que le mouvement de l'évolution humaine soit une ascension continue vers ces hauteurs sublimes ? L'expérience confirme-t-elle cette magnifique espérance ? Sans doute, l'évolution a réalisé un progrès immense en s'élevant de l'atome qui n'était que force et matière pour arriver à travers le minéral, le végétal, l'animal, jusqu'à l'homme. Mais, actuellement, peut-on constater que l'évolution continue à s'élever ? N'a-t-elle pas atteint en l'homme son apogée, et n'est-elle pas condamnée à devenir, à partir de lui, une évolution descendante ? Voit-on, en fait, l'homme monter toujours, monter de plus en plus ? Aperçoit-on les indices de l'être supérieur en qui il doit se transformer ?

S'il fallait en croire M. le docteur Jacoby, c'est une évolution de décadence qui se produit dès que l'homme est parvenu à une certaine hauteur. Dans un ouvrage qui a été couronné par une académie espagnole, (1) et sur lequel nous nous proposons de revenir, M. Jacoby prétend établir que chez l'homme chaque supériorité se paye, et toute sélection a pour conséquence finale et certaine la dégénérescence et l'extinction. « Chaque homme de génie, de talent est un capital accumulé de plusieurs générations, dit M. Renan. Or ce capital accumulé, personnifié en un

(1) Etudes sur la sélection dans ses rapports avec l'hérédité chez l'homme. Germer-Baillère.

homme, ne rentre plus dans la richesse commune de l'humanité. Il est perdu pour elle, retiré comme il l'est de la circulation, et son seul reliquat n'est que folie, misère, dégénérescence de la postérité qui s'éteint et meurt bientôt — heureusement, mais non sans avoir porté la dégénérescence et la mort dans les familles alliées. »

M. Jacoby prouve sa thèse par l'hérédité du pouvoir et par celle du talent. Il montre le niveau intellectuel, artistique, social, etc., s'élevant des campagnes aux petites villes, de celles-ci aux plus grandes, jusqu'à la capitale ; mais en même temps, les causes de dépérissement et de mort. Les populations vont aussi des campagnes aux villes; ce que la province a de meilleur s'accumule dans la capitale où sévissent au plus haut degré la mortalité des enfants, la stérilité des familles, la débauche et la folie, mille maladies mortelles, l'extinction des races.

Les conclusions pessimistes du docteur Jacoby paraissent fondées à M. Th. Ribot de la *Critique philosophique* qui rappelle que M. de Candolle est arrivé à des résultats analogues. M. Th. Ribot a bien quelque autorité en cette matière, ayant publié un ouvrage sur l'hérédité psychologique qui en est à sa seconde édition. M. Wyrouboff (*Philosophie positive* Nov.-Déc. 1881) est, au contraire, indigné. Il faudrait en conclure, dit-il, que la sauvagerie est le seul état physiologique de l'humanité! M. Jacoby a eu le tort, selon M. W., de considérer l'humanité comme un immense asile d'aliénés, et il ne s'est pas souvenu que la psychiatrie, ne constitue pas encore une science positive. Elle n'a pas trouvé de lois certaines; l'hérédité, en particulier, est encore l'objet d'observations incomplètes et d'hypothèses non prouvées. De plus, fût-elle une science, la psychiatrie n'est applicable qu'aux individus, et ne peut servir à expliquer des phénomènes sociaux. Enfin, le diagnostic de l'état mental de gens qu'on n'a pas connus, dont plusieurs ont vécu il y a des siècles, sur lesquels on ne possède aucun renseignement technique est impossible. Conclusion : « Il peut se faire que l'humanité soit condamnée à « périr par excès de développement, il peut se faire que la « civilisation soit un mal ; à coup sûr, ce n'est pas le point de « vue médico-psychologique qui pourra jamais le démontrer, » et M. Jacoby a perdu son temps et son savoir.

J'ajouterai pour ma part : il peut se faire que M. W. ait raison contre la psychiatrie, et que celle-ci soit une jeune téméraire qui se mêle de choses qui ne la regardent pas, qu'elle n'entend point, qu'elle n'entendra jamais. Toutefois, la décadence des individus, des familles, des peuples ne parait pas une simple imagination des médico-psychologues. Il semble avéré que le génie ne s'hérite pas, que les familles s'éteignent, que les peuples finissent. Il y a là un fait qui parait constituer un embarras dans la doctrine de l'évolution, et qui cadre mieux avec celle de la chûte. Ne dirait-on pas que les familles et les sociétés humaines portent en elles-mêmes un principe secret de maladie, et qu'il leur arrive comme à ces personnes qui naissent avec une prédisposition à la folie ou à la phtisie : caché quelque temps et comme neutralisé par le développement de la vie, il vient toujours un moment où le germe funeste se développe à son tour et exerce ses ravages mortels.

Le tableau que fait M. Jacoby de l'évolution humaine, bien différent de celui que trace avec bonheur M. Guyau, rappelle involontairement à l'esprit la parole de l'Ecclésiaste. « Vanité des vanités ! tout est vanité ! » Et nous pouvons, sans autre transition, passer à l'article par lequel M. Renan, dans la *Revue des Deux-Mondes* du 15 février 1882, annonce sa traduction depuis si longtemps attendue de l'Ecclésiaste. Cet article doit servir d'introduction à l'ouvrage. L'habile auteur trouve que l'Ecclésiaste est dans son ensemble un livre très clair, d'une philosophie très simple : tout est vanité ; donc, jouissons doucement, pratiquant une sagesse modeste et de juste milieu, sans zèle, sans mysticisme. Voilà toute la pensée du « charmant écrivain qui nous a laissé cette délicieuse fantaisie philosophique » et auquel M. Renan, sans doute pour se débarrasser d'avance de certains passages assez opposés à son explication, prête ses propres idées sur la contradiction, signe de la vérité ; malheur, lui fait-il dire, malheur à celui qui ne se contredit pas au moins une fois par jour ! Il y a beaucoup de fantaisie, pas toujours délicieuse, dans cette dissertation sur l'Ecclésiaste comme dans toutes les compositions où s'exerce l'incomparable artiste. Au premier abord, on trouve ce dilettantisme « charmant » : averti par lui-même qu'il n'y faut pas voir autre chose que les libres ébats d'un esprit supérieur qui joue, on se laisse volontiers aller à la

séduction de ce merveilleux virtuose. Ne nous l'a-t-il pas déclaré ? cela n'est pas sérieux et ne tire pas à conséquence : « l'homme n'arrivera point à se persuader que sa destinée soit semblable à celle de l'animal. Même quand cela sera démontré, on ne le croira pas. C'est ce qui doit nous rassurer à penser librement. Les croyances nécessaires sont au-dessus de toute atteinte. L'humanité ne nous écoutera que dans la mesure où nos systèmes conviendront à ses devoirs et à ses instincts. Disons ce que nous pensons ; la femme n'en continuera pas moins sa joyeuse cantilène, l'enfant etc... Dans ses plus grandes folies, Coheleth n'oublie pas le jugement de Dieu. Faisons comme lui. Au milieu de l'absolue fluidité des choses, maintenons l'Eternel. Sans cela, nous ne serions ni libres, ni à l'aise pour le discuter. Les plus victimés, le lendemain du jour où on ne croirait plus en Dieu, seraient les athées. On ne philosophe jamais plus librement que quand on sait que la philosophie ne tire pas à conséquence. Sonnez, cloches, bien à votre aise, plus vous sonnerez, plus je me permettrai de dire que votre gazouillement ne signifie rien de distinct. Si je craignais de vous faire taire, ah ! c'est alors que je deviendrais timide et discret. »

Que dites-vous de cela ? C'est charmant, c'est délicieux ! — c'est révoltant ! De tels philosophes, de tels penseurs sont-ils de bons maitres pour notre génération, et préparent-ils à notre malheureux pays des âmes fortes et courageuses ? Je ne dis pas tout ce que je pense là-dessus, je courrais risque de paraître aux yeux de M. Gaston Boissier, si, par hasard, il rencontrait ces lignes, un de ces cléricaux qui ont été si peu convenables à l'égard de M. Renan, et je regretterais fort, je l'avoue, d'être mis par lui en telle compagnie (1).

Le savant professeur du collège de France a consacré, dans la *Revue des Deux-Mondes* (1er mars 1882), à l'ouvrage de M. Renan,

(1) Quant au sens de l'Ecclésiaste, je suis, pour ma part, convaincu que l'épicurisme constitue la tentation à laquelle Coheleth est, à chaque instant, près de succomber, contre laquelle il recommence sans cesse le combat et dont il triomphe à la fin par cette grande affirmation : Dieu est, souviens-toi de lui. Mais attendons pour juger l'interprétation de M. Renan de connaître sa traduction. Ou je me trompe fort, ou cette traduction va étonner par ses libertés, ceux que l'illustre « solliciteur de textes » peut étonner encore. — Cette traduction a paru pendant qu'on imprimait ces lignes.

l'Histoire des origines du Christianisme, un long article, en somme, très favorable, quoique avec quelques critiques çà et là, et, sur le fond des questions, beaucoup de réserve. M. Gaston Boissier ne veut évidemment pas s'engager dans des discussions pour lesquelles, avec une modestie rare et à coup sûr excessive, il se déclare incompétent. On dirait que, pour rendre compte du grand ouvrage de M. Renan, il ait jugé bon d'emprunter de temps en temps à ce « charmant » écrivain sa manière désintéressée et fine, son ironie transcendante. Qu'on en juge par un exemple. Après des citations qui prouvent assez clairement que M. Renan s'est contredit, il dit avec un certain sourire : « M. Renan ne serait pas fort ému de ce reproche : n'a-t-il pas écrit quelque part qu'on n'a quelque chance d'avoir aperçu la vérité une fois dans sa vie que si l'on s'est beaucoup contredit? Du reste (est-ce ici une excuse ou une malice?) il n'est pas tout-à-fait juste de l'accuser de contradiction. Comme il se tient d'ordinaire sur la limite des opinions, il passe aisément de l'une à l'autre, sans qu'on puisse le traiter de transfuge. »

Je ne veux d'ailleurs relever qu'un point dans cet article. M. Gaston Boissier s'étonne que les « cléricaux » (il aurait pu dire « les croyants ») considèrent M. Renan comme un des adversaires les plus dangereux de leur foi. Ne prend-il pas souvent la défense de la religion et même de l'Eglise? N'a-t-il pas écrit : « Il faut maintenir à côté de la patrie et de la famille la place d'une institution où l'on reçoive la nourriture de l'âme, la consolation, les conseils; où l'on organise la charité; où l'on trouve des maîtres spirituels, un directeur. Cela s'appelle l'église : on ne s'en passera jamais. »

Oui, certes, M. Renan a écrit cela, et bien d'autres choses de ce genre. Il y en a eu assez pour le rendre suspect à des libres penseurs, mais pas assez pour lui réconcilier les croyants. Je le dirai bien à M. Boissier, ce que ceux-ci redoutent en M. Renan, ce ne sont pas ses arguments ou ses conjectures critiques, auxquelles il est si facile d'en opposer d'autres; ce n'est pas sa façon « charmante » d'écrire le « délicieux » roman des origines du christianisme et son procédé raffiné d'expliquer par l'hystérie et les nerfs les miracles et les conquêtes de cette religion, qu'il a appelée un jour la religion définitive de l'humanité; ce n'est pas même — ne disons pas sa haine, le mot est trop fort

quand il s'agit d'un tempérament si délicat, si ondoyant, si féminin, — disons son dédain pour toute croyance ferme et conséquente. Il a des indulgences extrêmes. Il comprend, excuse, justifie tout. Une seule chose lui déplaît souverainement et lui fait perdre, quand il la rencontre, sa sérénité transcendante et sa langue nuancée. Cette chose, c'est une conviction positive décidée. Les gens qui « *croient lourdement* » sont les seuls pour lesquels il ait des adjectifs un peu forts.

Non, ce n'est pas même cela qui révolte le plus les croyants dans les œuvres de M. Renan. C'est quelque chose de plus profond, de plus radicalement destructif, de plus mortellement dangereux, c'est son indifférence pour la vérité et pour ses progrès dans le monde ; c'est sa façon de respecter, en les déclarant illusoires, les croyances dont vit l'humanité ; c'est ce scepticisme satisfait et aristocratique, à l'usage des privilégiés de la haute culture, qui s'est exprimé avec tant d'agrément dans la page que nous citions tout à l'heure. Que M. Renan attaquât vigoureusement le christianisme, qu'il s'efforçât d'écraser l'infâme, à la bonne heure. Il rendrait du moins de la sorte hommage à la vérité; il montrerait pour elle une passion qui aurait quelque chose de fortifiant: tandis que cette indifférence élégante, qui décrit tout avec art et ne s'attache à rien, n'est propre qu'à détruire dans notre génération jusqu'à la faculté de croire — et de croire même au devoir; ce qui serait la ruine la plus certaine non seulement de la religion chrétienne, mais de la société humaine. Hâtons-nous de le dire, ce n'est pas une raison pour accabler M. Renan d'injures. Ceux qui l'ont fait, n'ont pas honoré leur foi et ont accru le succès de M. Renan. On ne peut que souscrire à l'excellente exhortation que M. Gaston Boissier adresse aux croyants d'une part, aux libres-penseurs de l'autre, de respecter la liberté — non pas la leur, ce que chacun fait et exige volontiers — mais celle des autres, ce qui est plus difficile, paraît-il, et encore assez rare.

La question des sentiments intéressés a été encore discutée dans la *Philosophie positive*. M. Arréat (mai-juin 1881) a cherché à mettre d'accord entr'elles les idées opposées qui se sont produites et heurtées au sein de l'Eglise positiviste. Mais il lui est arrivé ce qu'il pouvait prévoir : à force de vouloir prouver à tous les partis que chacun d'eux avait un peu tort et un peu

raison, et qu'ils étaient tous d'accord au fond, il a créé une confusion au sein de laquelle personne ne discerne plus rien, et ce qui reste de net, c'est, chez le lecteur impartial, le sentiment pénible de cette confusion, et chez le lecteur intéressé dans le débat, le mécontentement causé par la prétention de lui imposer des concessions.

M. de Pompéry, par exemple, n'est pas du tout content. Selon lui, M. Arréat n'est pas allé au fond des choses et a laissé la thèse flottante et indécise. Mais il va, lui, la mettre enfin « dans le plein jour et dans toute sa nudité. » Il tient parole et il fait voir, clair comme le jour, que sa morale, c'est celle de l'intérêt, ni plus ni moins. Quel intérêt? Il n'y en a qu'un : c'est l'intérêt individuel, car si l'égoïsme et l'altruisme se trouvent en tout homme, c'est pour sa satisfaction qu'on se laisse aller à ses instincts altruistes aussi bien qu'à ses instincts égoïstes. Que M. de Pompéry compose l'altruisme non seulement de bienveillance et de pitié, mais aussi d'amour pour le vrai et le juste, pour l'ordre et le bien, d'aspiration pour l'idéal, cela fait honneur à l'élévation de son positivisme, mais cela ne change rien au caractère en définitive égoïste de sa morale.

Il sort de son point de vue et entre dans le domaine des sentiments désintéressés, quand il dit que toute la moralité des actions humaines a pour mesure et pour souverain contrôle leur utilité sociale; que la vertu consiste à être bon pour autrui et pour soi-même. Pour soi-même, à la bonne heure! Mais pour autrui, c'est autre chose, à moins que nous n'y trouvions notre profit. Mais alors pourquoi ne pas dire simplement : la vertu consiste à être bon pour soi, et l'on n'est méchant que si l'on se fait du mal à soi-même. La logique commanderait « cette nudité et ce plein jour. » Mais il y a quelque chose de plus fort que la logique : c'est la conscience morale qui force les utilitaires à lui rendre hommage par leurs inconséquences.

On aura beau raisonner, en effet, la conscience de l'humanité mettra toujours la vertu dans le désintéressement; et, quand on se livrera à l'altruisne pour sa satisfaction personnelle, elle n'appellera jamais cela un généreux dévouement ou un noble sacrifice, mais un calcul. Il faut faire le bien parcequ'il est bien et non parcequ'il nous est agréable ou utile. Hors de ce principe désintéressé, il n'y a plus de logique que dans l'égoïsme et dans

l'égoïsme individuel. Si le positivisme est conséquent avec sa méthode objective, il faudra bien qu'il arrive à reconnaître que telle est la moralité.

M. Mismer, considérant que « la théocratie a fait son temps, » que « la métaphysique est aux abois, » que « le scepticisme et la négation débordent de toutes parts, » a jugé qu'il était du devoir de tout homme qui a une « idée organique » de la produire dans l'intérêt commun. C'est ce qu'il a fait pour son compte, dans une série d'articles intitulés : Essais sociologiques, qui ont paru dans la *Philosophie positive* de mai en décembre 1881. Nous ne voulons pas exposer son projet de réorganisation sociale, fondé non sur la « liberté-principe » qui ne lui paraît mener à rien de bon — mais sur la solidarité et la perfectibilité. Il y a plus d'une idée juste et féconde dans ces plans de constitution sociale dont le point de départ est non pas l'abolition mais l'affermissement de la famille, et qui, commençant par mettre de côté la liberté en tant que principe d'organisation sociale, aboutit à la décentralisation à tous les degrés. Ce qui nous intéresse et ce que nous tenons à relever ici, c'est le sentiment très vif de la nécessité d'une religion pour constituer l'unité humaine.

« C'est en vain, dit-il, que l'on tenterait de soumettre les « hommes à la juridiction de lois physiques déterminées, au nom « du salut public et de la raison d'Etat. L'histoire montre que, « jusqu'à présent, c'est toujours par une réforme religieuse ou « une nouvelle religion qu'ont eu lieu les recompositions sociales, « après les profondes dissolutions. Rien ne prouve qu'il n'en soit « pas ainsi dans l'avenir.

« Faute d'un ciment moral, capable de réunir les éléments les « plus disparates en un tout solidaire, la moindre cause fortuite « produit l'écroulement des plus ingénieuses constructions « sociales.

« Les religions seules maintiennent la solidarité humaine; à « travers le temps et l'espace, en dépit des vicissitudes, parce- « qu'elles reposent sur le consentement général, et plongent « leurs racines dans les consciences.

« ... L'histoire prouve invinciblement que la forme religieuse « est la meilleure garantie sociale. On a beaucoup discuté sur les « causes de la décadence romaine. Le jour où les augures ne

mystiques et religieuses que Comte, dans la dernière partie de sa vie, avait ajoutées à sa doctrine primitive. Il excusait cette infidélité du maître à sa propre méthode par un état pathologique de son cerveau surmené. Quant à la théorie du transformisme, Littré ne croyait pas que l'état actuel de la science permît de l'affirmer comme une doctrine positive ; mais il se sentait évidemment attiré vers cette théorie « éminemment recommandable à ses yeux. » Ces divergences dans le sein de l'école positiviste ne sont pas les seules ; nous avons touché quelques mots tout-à-l'heure du débat qui y a été soulevé et n'est point encore apaisé sur la question de la morale. Cette école promet de faire l'accord, l'unité dans les esprits, par sa méthode strictement scientifique et positive. On voit qu'elle ne tient guère jusqu'à présent cette belle promesse.

A ce point de vue, les deux articles de M. Caro dans la *Revue des Deux-Mondes* (1) présentent un vif intérêt. Il font ressortir d'un côté, le caractère respectable de Littré, sa sincérité absolue, sa noble indépendance, son labeur immense ; de l'autre, ses dissentiments avec Auguste Comte, et avec lui-même, la diminution successive du contenu dogmatique du positivisme finalement réduit à une simple exclusion, celle de toute idée métaphysique et religieuse : voilà où se concentre toute l'unité, toute la portée, on peut bien dire toute la substance du positivisme.

Exclusion ne veut pas dire négation. Littré a tenu à le répéter expressément. « Le positivisme, écrit-il à Stuart Mill, déclare les causes premières inconnues, inconnaissables. Les déclarer inconnaissables, ce n'est ni les affirmer, ni les nier. L'absence d'affirmation et l'absence de négation sont indivisibles, et l'on ne peut arbitrairement répudier l'absence d'affirmation pour s'attacher à l'absence de négation. On ne peut servir deux maîtres à la fois, le relatif et l'absolu. Concevoir une certaine connaissance là où l'on ne peut mettre rigoureusement que l'inconnu, c'est non pas concilier, mais juxtaposer les incompatibilités. »

Seulement, M. Caro montre fort bien que cette neutralité absolue n'est pas possible pour l'esprit humain. Ou l'on affirme

(1) Avril et mai 1882. Emile Littré. — La philosophie positive, ses transformations, son avenir.

l'existence de l'inconnaissable, et dès lors, on en a une certaine idée, et une invincible curiosité pousse à en pénétrer le mystère. Ou l'on nie l'existence de ce qui est au-delà de l'expérience, et c'est alors seulement qu'on n'a plus la tentation de chercher plus loin que celle-ci. M. Littré a oscillé entre les deux termes de l'alternative, en se rapprochant toujours plus du second. On peut citer de lui des passages où il affirme l'existence de quelque chose d'autre que ce qui tombe ici-bas sous notre observation. « Inaccessible ne veut pas dire nul ou non existant. L'immensité, tant matérielle qu'intellectuelle, tient par un lien étroit à nos connaissances et devient par cette alliance une idée positive et du même ordre ; je veux dire que, en les touchant et en les bordant, cette immensité apparaît sous son double caractère, la réalité et l'inaccessibilité. C'est un océan qui vient battre notre rive et pour lequel nous n'avons ni barque ni voile, mais dont la claire vision est aussi salutaire que formidable (1). » Mais il n'est pas difficile de citer des passages où Littré tourne à la négation de l'inaccessible, et se montre favorable aux matérialistes. M. Caro fournit à cet égard des preuves curieuses et décisives. Il est certain que le positivisme tend de plus en plus vers les solutions purement naturalistes. N'est-ce pas la pente logique d'une philosophie qui s'est fondée contre la métaphysique, et le plus sûr, le seul moyen de supprimer les tentations de l'absolu, n'est-ce pas de le supprimer lui-même ? Tentative impossible ! Il se trouve que cette négation de l'absolu constitue elle-même une métaphysique retournée.

Après cela, M. Caro fait voir, par l'exemple de M. Littré, l'impuissance du positivisme à rendre compte des phénomènes de l'esprit et spécialement de la morale. Les pages qu'il a consacrées à ces deux points sont parmi les plus intéressantes et les plus solides de ce remarquable article. On regrette seulement dans un travail tout philosophique les allusions à des personnages ou à des situations politiques, et le vœu que la lutte entre le positivisme et la métaphysique ou la religion ne descende pas dans la rue est certainement de trop dans la conclusion.

M. l'abbé de Broglie a fait paraître, une réfutation du positivisme sous ce titre : *Le Positivisme et la Science expérimentale*. Il

(1) Auguste Comte et la Philosophie positive, p. 503.

estime que « pour restaurer la grande philosophie catholique, » il y a une double œuvre à accomplir, « l'une de synthèse et de construction scientifique sur les anciennes bases de la scolastique, l'autre de polémique et de lutte contre l'envahissement de ces déplorables doctrines qui anéantissent à la fois Dieu, l'âme, la conscience et la liberté. » C'est à cette dernière tâche qu'il a exclusivement consacré son présent ouvrage. « Son but unique, déclare-t-il dans l'avant-propos, est de porter la lutte sur le terrain même de la science moderne, en se servant pour cela des armes que la science, telle qu'elle existe et telle qu'elle est formulée aujourd'hui, peut fournir pour la défense de la vérité. »

Or, M. l'abbé de Broglie a remarqué que les progrès extraordinaires des sciences expérimentales en ce siècle ont provoqué contre les nobles doctrines spiritualistes une puissante réaction, et donné naissance à deux systèmes de philosophie « tous deux également opposés au spiritualisme, mais très opposés également l'un à l'autre sur d'autres points. » Ce sont le Positivisme et le Monisme. Le premier ne connaît d'autre source de science que l'observation, et n'admet comme connaissables que les faits et leurs lois. Les substances et les causes sont par lui reléguées dans la région impénétrable de l'inconnaissable. Le second nie l'existence de cette région et enseigne que les causes ne diffèrent pas des lois, ni les substances, des phénomènes. Mais il se laisse bientôt entraîner à rétablir la notion de cause et de substance pour l'attribuer à une cause et à une substance unique. C'est M. Taine que M. de Broglie a ici en vue. Mais des deux systèmes, le positivisme est, à ses yeux, le plus conséquent et le plus redoutable; c'est donc le positivisme que le savant auteur entreprendra de réfuter. Il déclare qu'il ne fera aucune concession à l'ennemi. Il ne lui accordera pas que la science expérimentale ne connaisse pas les substances et les causes; c'est la concession imprudente d'un certain spiritualisme que l'auteur appelle un semi-positivisme et auquel il consacre une bonne partie de sa réfutation.

M. Charles Secrétan a pris la peine d'analyser le volumineux ouvrage de M. de Broglie dans une suite de numéros de la *Critique philosophique*. La *Bibliothèque universelle* en a présenté un compte-rendu sommaire, et M. Paul Janet a fait plus encore; il l'a soumis à une sérieuse critique dans la

Revue des Deux-Mondes du mois de juin. Ce n'est évidement pas à un ouvrage ordinaire et sans valeur que l'on accorde de tels honneurs. On ne saurait, en effet, trop louer les qualités de pensée, de savoir et de style dont l'auteur fait preuve. On ne saurait surtout trop admirer le caractère consciencieux et loyal, le ton constamment digne et calme de la discussion. S'il y a quelque chose à reprocher sous ce rapport, c'est un souci tellement grand de bien assurer chaque nouveau pas de l'argumentation, qu'il en résulte des récapitulations et des répétitions perpétuelles, c'est une recherche si anxieuse de clarté que la prolixité arrive. Les deux énormes volumes auraient pu être résumés en un seul, et c'eût été un grand gain. Je ne puis me défendre de penser que l'auteur a simplement imprimé un de ses cours. Or le style qui convient au livre n'est pas celui des leçons.

Mais, j'ai une observation plus grave à présenter. Je ne réussis point, pour ma part, à comprendre que M. l'abbé de Broglie ait pu avoir l'idée de composer deux puissants volumes pour prouver — non pas qu'il y a des substances — mais que nous les connaissons par science expérimentale. Dans le sens ordinaire du mot de substance en philosophie, s'il y a une chose évidente et de tous acceptée, c'est que nous n'en pouvons jamais saisir, par l'expérience, que les manifestations. M. Janet semble croire que notre conscience connait immédiatement la substance de notre être spirituel. Ce ne peut pas être réellement sa pensée : il est trop évident que, même dans le domaine interne, nous n'atteignons en réalité que nos manières d'être, encore des phénomènes. En toute chose, la substance échappe à notre expérimentation. C'est ce qui donne tant de force au nouveau criticisme pour demander qu'on exclue du vocabulaire et de la pensée philosophiques, le mot et la notion de substance : pourquoi s'obstiner à parler de ce qu'on ne connait pas, de ce qu'on ne peut pas connaître ? Le criticisme ne réussira pas dans cette entreprise, car l'esprit humain ne peut absolument pas se représenter des phénomènes sans un être d'où ils sortent et dont ils sont la manifestation. Un phénomène, c'est quelque chose ou quelqu'un qui parait ; un mouvement, c'est quelque chose ou quelqu'un qui est mu ou qui se meut. Il n'en est pas moins certain qu'entreprendre de prouver que nous connaissons, par expérience, les

substances en elles-mêmes, c'est plus risqué encore que de chercher la quadrature du cercle.

Mais, M. l'abbé de Broglie ne prend pas le terme de substance dans ce sens métaphysique et profond. Pour lui, une substance, c'est tout ce qui a une existence réelle et concrète. Un objet quelconque, une table, une maison; un être quelconque, un animal, un homme, voilà des substances. Quant à la définition de la cause, M. l'abbé de Broglie ne cherche pas plus de subtilité ni de profondeur : un homme en frappe un autre; voilà une cause. Et, c'est à prouver que notre expérience atteint la connaissance des substances et des causes ainsi entendues, que le consciencieux auteur emploie tout l'appareil d'une discussion savante et habile, minutieuse et subtile, qui comprend plus de 1100 pages grand in-octavo ! J'admire ce grand effort, et je recueille dans ces pages quantité d'observations justes, fines et fortes, heureusement exprimées. J'en ferai mon profit, mais je ne puis me persuader que tant d'intelligence et tant de savoir, tant de labeur et tant d'habileté aient été employés utilement. Et, d'abord, n'est-ce pas un peu étonnant que l'on ait pensé ruiner le positivisme en démontrant la certitude de la connaissance expérimentale ? Mais le positivisme, au moins le positivisme français, le positivisme courant, ne repose-t-il pas précisément sur la supposition de cette certitude ? N'appelle-t-il pas justement connaissance positive, c'est-à-dire réelle, toute connaissance fondée sur l'expérience, et vérifiable par l'expérience ? Lui prouver que l'on peut, par les sciences expérimentales, connaître surement les substances et les causes, au sens de M. de Broglie, c'est-à-dire le monde extérieur, n'est-ce pas le fortifier et l'affermir au lieu de l'ébranler ? J'avoue que, pour moi, c'est la thèse contraire que j'aurais plutôt envie de soutenir contre le positivisme, à savoir que, sans cet à-priori qu'il répudie, sans ces principes antérieurs et supérieurs à toute expérience qu'il rejette, il ne peut être sûr de rien ; que la seule connaissance positive que nous ayons au monde, c'est celle de notre esprit et de ce qui se passe en lui. M. l'abbé de Broglie démontre-t-il du moins que nous connaissons réellement les êtres et les corps que nous expérimentons ? Il est assurément très fort quand il soutient qu'il y a autre chose dans le monde que des phénomènes. Mais, comment pourrait-il parvenir à nous persuader que nous

connaissons infailliblement, par voie expérimentale, les êtres et les corps qui ne se montrent à nous que par leurs phénomènes, lesquels ne pénètrent dans notre esprit qu'à travers nos organes, et ne sont conçus par cet esprit que selon ses formes et ses lois propres ? Ne savons-nous pas que ce que nous appelons le son, la lumière, la couleur, la chaleur, n'existe pas en dehors de nos organes, et que, d'ailleurs, les choses du monde extérieur nous apparaissent de diverses façons d'après les divers états de notre cerveau et de nos sens ? Ce que nous pensons connaître sous le nom de monde, c'est un ensemble de représentations dont rien ne nous garantit l'exacte correspondance avec ce qui est.

Nous ne pouvons donc, pas plus que M. Janet, trouver que la thèse a été démontrée. Aussi bien ne pouvait-elle pas l'être. Seulement, l'entreprise de M. de Broglie aboutit à un résultat curieux, qu'a signalé avec beaucoup de finesse M. Janet, c'est que, voulant prouver que nous connaissons véritablement les substances, comme nous ne saisissons en réalité que les phénomènes, il indentifie ceux-ci avec celles-là, comme fait M. Taine ! Et le voilà sur le grand chemin du Monisme.

Schopenhauer, après avoir soutenu que l'homme ne peut connaître la chose en soi, la substance, prétend avoir réussi, par un habile détour, à parvenir jusqu'à elle et à la saisir; c'est, dit-il, la volonté. Il y a longtemps que M. Secrétan a dit, et il le répétait hier : la substance de tout être, c'est la volonté. Mais, je crois bien que c'est aussi M. Secrétan qui disait le mot que je rappelais tout à l'heure : un mouvement, c'est quelque chose qui est mu ; une volonté, c'est aussi quelqu'un qui veut. Et toujours la même inconnue subsiste. Nous pouvons, appuyés sur l'expérience, guidés par la raison, poussés et portés par la conscience morale, déterminer quelques-uns des caractères de la substance, c'est-à-dire, quelques-unes de ses manières d'être et d'agir, mais l'être en soi toujours nous échappe.

Nous venons de prononcer le nom de M. Secrétan. Quoique cette *Revue* soit déjà bien longue, nous ne pouvons la clore, sans dire un mot des remarquables travaux qu'il a publiés cette année dans deux de nos Revues françaises.

Tous nos lecteurs ont lu les deux articles que M. Secrétan a

fait paraître dans la *Revue chrétienne* (1) sur le problème de la prière. Nous ne pouvons que remercier l'éminent penseur pour ce nouveau service rendu à la plus belle des causes. Nous aimons à le voir établir, de sa façon magistrale, qu'il n'y a pas de religion sans prière, pas de prière sans intercession ; pas de prière, même d'intercession, sans la certitude d'être exaucé ; que la vie religieuse est la vie supérieure de l'homme, la vie essentielle et nécessaire ; et que, par conséquent, il faut trouver une conception du monde qui s'accorde avec la supposition de l'exaucement de la prière, tout en satisfaisant aux conditions formelles de la pensée scientifique. Voilà le problème de la prière, et M. Secrétan a raison de penser que c'est le problème de l'univers.

Quelle est la solution de M. Secrétan ? Elle est telle qu'on la pouvait attendre du philosophe de la liberté. La cause première des choses est une volonté morale, Dieu, donc la volonté morale possède la causalité physique. L'ordre physique est institué par une volonté morale ; il ne saurait donc y avoir contradiction, incompatibilité entre l'ordre moral et l'ordre physique. Il doit donc y avoir, il y a des lois suivant lesquelles l'ordre moral se manifeste régulièrement dans la nature. La porte est ouverte et le chemin est libre pour l'action de la liberté humaine et pour l'action de la liberté divine, c'est-à-dire pour la prière et son exaucement.

Cette solution est aussi vraie qu'elle est simple et belle. Mais, M. Secrétan ne s'en est pas tenu là. Avec une mâle rudesse, il se plaît à dire aux gens leurs vérités ; il ne ménage personne : les croyants traditionnels et d'autorité, les rationalistes, les théologiens du juste milieu, reçoivent tour à tour ses coups, et il serait difficile de dire quels sont ceux sur lesquels sa main est moins lourde. Pour moi, M. Secrétan est un de ces grondeurs bienfaisants, dont je dirais volontiers : « Que le juste me frappe, c'est une faveur ; qu'il me châtie, c'est de l'huile sur ma tête, ma tête ne se détournera pas. »

Je suis toujours disposé à prendre en bonne part ses fortes paroles et à comprendre ses *oxymora* et ses paradoxes *cum grano salis*. Exemple : il dit quelque part qu'il faut identifier le

(1) Février et Mars 1882.

naturel et le surnaturel. En un sens, c'est comme si l'on disait qu'il faut identifier le blanc et le noir, le oui et le non. Qu'est-ce que le naturel? c'est le nécessaire. Qu'est-ce que le surnaturel? c'est le libre. Comment identifier l'un avec l'autre? Quelle est donc la pensée de M. Secrétan? c'est qu'il faut trouver une conception du monde dans laquelle le surnaturel, c'est-à-dire, l'action de la liberté divine, soit naturelle, comme l'est, à nos yeux, l'action de la liberté humaine, naturelle c'est-à-dire conforme et non pas contraire au plan universel, aux lois du monde. Qui ne serait d'accord? J'ai entendu un jour M. Secrétan s'écrier : Le surnaturel est impie. Il se borne à dire ici qu'il est impossible. Comprenons-le : il parle du surnaturel, tel que trop de gens le conçoivent encore (surtout ceux qui l'attaquent) et qui est une dérogation, une exception aux lois de la nature, et il a parfaitement raison.

Ce qu'on ne saurait trop louer chez M. Secrétan, c'est l'attitude franche et hardie qu'il prend, lui, le philosophe de la liberté, vis-à-vis du déterminisme. Il n'admet pas, il ne peut pas admettre que le déterminisme universel soit prouvé. Il montre fort bien que cette universalité est une hypothèse, et une hypothèse fausse pour quiconque croit à la liberté. Mais il reconnait que le déterminisme est la présupposition indispensable de la science; que les lois de la nature ne souffrent pas d'exception, que les causes semblables produisent constamment les mêmes effets, que l'ordre moral se manifeste et se réalise suivant des lois dans la nature.

Ce sont là, selon nous, des évidences que les hommes de foi n'auraient jamais dû avoir l'air de mettre en doute, qu'ils auraient dû proclamer hautement, en répudiant toutes les interprétations du surnaturel ou du miracle qui impliquaient le contraire. Ces assertions ne sont nullement incompatibles avec l'exaucement de la prière et le surnaturel vraiment religieux et chrétien. M. Secrétan le fait bien voir.

Toutefois, il est un point où je dois faire une réserve. M. Secrétan ne se borne pas à indiquer la voie où se trouve la solution du problème de la prière, il veut donner des explications plus précises et faire comprendre de plus près comment la prière pour soi et pour les autres peut être exaucée. Il dit là-dessus des choses fort vraies, dépassant les explications ratio-

nalistes ordinaires, mais à mon sens, très incomplètes encore. Elles ne rendent pas compte de tout, et ne donnent pas entière satisfaction à la conscience religieuse. Celui qui prie et qui compte être exaucé n'entend pas seulement qu'il va, en se mettant en communion avec Dieu, s'emparer d'une puissance d'action plus grande, mais qu'il va obtenir que Dieu agisse lui-même. A la façon dont M. Secrétan expose son explication, il semble trop que l'homme seul agit, et, non pas qu'il reçoit, mais qu'il prend. Quant à Dieu, il paraît, si l'on peut ainsi dire, se laisser faire, et n'être dans tout ce *procès* qu'immuable et passif. Il y faudrait peu de chose pour que toute l'explication de M. Secrétan retombât dans le nombre de celles qui n'attribuent à la prière qu'une action subjective ; peu de chose aussi pour qu'elle s'en détachât tout-à-fait et répondît complètement aux postulats de la conscience religieuse, si peu de chose que je n'aurais pas relevé cette lacune, si elle ne me paraissait pas se rattacher à quelque chose de plus profond. Peut-être M. Secrétan entend-il par l'immutabilité de Dieu, non seulement l'immutabilité de sa perfection, de son caractère et de ses desseins, mais encore l'identité éternelle de son action, toujours et partout égale à elle-même ? Peut-être n'admet-il pas aussi expressément qu'il faudrait, selon nous, l'admirable condescendance avec laquelle Dieu varie et proportionne cette action selon nos besoins et nos demandes ? Peut-être, l'auteur de la *Philosophie de la liberté* ne suppose-t-il l'absolue liberté que pour l'absorber éternellement dans son éternel décret, comme faisait l'ancien déisme, qui n'excite assurément ni son admiration ni sa sympathie : *semel jussit, semper paret*. Mais, à supposer que cette façon de concevoir l'immutabilité divine fût celle de M. Secrétan, elle ne serait qu'une inconséquence dans son point de vue fondamental, et l'on peut la rejeter sans rien enlever à sa démonstration de l'exaucement de la prière.

Ces lignes étaient écrites, quand M. Secrétan a fait paraître dans la *Revue Chrétienne* (livraison de Juin), un autre article : le *Monde physique et le Monde moral*, où le livre de M. Taine sur l'intelligence est jugé et apprécié en quelques mots d'une netteté, d'une justesse et d'une profondeur qui ne perdent rien au grain d'ironie vengeresse qui s'y mêle. Bientôt, M. Taine est oublié et M. Secrétan déploie sa pensée dans des pages dont quelques unes

sont d'une austère et grande beauté. J'aime à retrouver murie, élargie, mais toujours, en son fond, identique à elle-même, cette pensée philosophique qui me ravissait, il y a plus de trente ans, et a laissé en moi une trace qui ne s'est point effacée. En ce moment, M. Secrétan, saisi par la grandiose hypothèse de l'évolution universelle, et chaque jour plus enclin, ce semble, à la tenir pour vraie, cherche à la concilier avec sa philosophie, qui met à l'origine de toutes choses l'acte créateur de l'absolue liberté. Jusqu'ici, M. Secrétan, si je ne me trompe, s'était borné à faire remarquer que l'évolution était compatible avec l'idée d'un Dieu créateur et conservateur du monde; qu'elle n'était même intelligible qu'avec cette idée ; que, si la science constatait le transformisme universel, elle ne ferait que constater le comment de l'action divine et non son absence; que les théistes intelligents n'avaient donc pas à se scandaliser ou à s'inquiéter des progrès de cette théorie. Dans l'article que nous signalons, M. Secrétan va plus loin; il est en train de postuler l'évolution comme le mode de création le plus conforme à l'idée même de création. Dieu a fait commencer la créature par le plus bas degré possible de l'être, presque par le non-être, pour qu'elle se fit elle-même, pour qu'elle fût une réalité et non une apparence, pour qu'elle possédât en elle-même, autant que cela est possible à la créature, le principe de son propre développement, la cause d'elle-même. Et c'est ainsi que Dieu est vraiment créateur, puisqu'il fait quelque chose qui est en soi et par soi.

Nous connaissons ce raisonnement. Il s'appliquait jusqu'ici à la créature libre, il justifiait le don périlleux de la liberté, il sortait des entrailles de la conscience morale. Mais, là où la liberté est absente, il n'y a plus en aucun sens le pouvoir de se déterminer, de se former soi-même. Est-il possible de dire que par l'évolution inconsciente et fatale, la créature se forme elle-même et conquiert une existence réelle? Si vous admettez un Dieu créateur, c'est sa volonté seule qui fait tout l'être et tout le développement de la créature jusqu'à ce qu'apparaisse la liberté. Et la liberté, d'où vient-elle? Est-elle le produit du transformisme universel? Et le péché, la chûte? Nous présentons ces points d'interrogation, non pour combattre l'hypothèse de l'évolution, mais pour montrer les problèmes qu'elle soulève et qui sont loin d'être résolus par la belle explication de M. Secrétan.

Nous aurons certainement occasion de revenir sur ces graves questions que chaque jour rend plus urgentes pour la pensée chrétienne. L'hypothèse de l'évolution n'est point en contradicdiction avec la doctrine de la création, voilà un point acquis. Est-elle conciliable avec la liberté, la responsabilité, le péché? Est-elle conciliable enfin avec une conception morale de l'univers? Si certains faits la recommandent dans le monde de la nécessité, d'autres faits, les faits moraux, ne l'excluent-ils pas du monde de la liberté? C'est à voir.

Je voudrais pouvoir analyser ici les trois articles que M. Secrétan a écrits dans la *Revue philosophique* (janvier, mars, avril 1882) sur le principe de la morale. Je dois me borner à les signaler en terminant. Ces pages éminemment suggestives, sont, à mon sens, parmi les plus remarquables et les plus fortes qui soient sorties de la plume de notre philosophe. Il a voulu, évidemment, régler en une bonne fois ses comptes avec diverses écoles. On trouvera donc dans ces articles une réfutation fine et vigoureuse des idées de M. Fouillée (quoiqu'il ne soit pas nommé, je crois) sur la liberté et sur la morale de la charité; un jugement sommaire et piquant autant que bien motivé de l'utilitarisme; une critique, amicale et sympathique, mais franche, du système moral de M Renouvier; à ce propos, une belle démonstration de l'union inséparable de la justice avec la charité et de la charité avec la justice ; çà et là, quelques indications brèves mais singulièrement intéressantes sur les conditions auxquelles la formation, par voie d'évolution, de notre conscience morale pourrait être acceptée sans compromettre la morale. On y trouvera surtout un exposé systématique du principe de la morale, qui a le mérite, et c'est ce qui en fait, à mes yeux, l'originalité et la haute valeur, de réunir dans une synthèse supérieure les divers principes (la volonté divine, l'intérêt, la justice, la charité) que l'on sépare et oppose d'ordinaire. M. Secrétan montre que, isolés et poussés logiquement, ces principes sont faux, mais que, réunis et complétés par la vraie connaissance du monde et de l'homme, ils arrivent à être vrais. Il explique de la sorte comment les penseurs, partis des principes les plus éloignés, et même les plus contraires, aboutissent à des conseils moraux sensiblement identiques ; et il apporte en même temps, à l'appui de sa formule du principe de la morale, la démonstration la plus haute et la plus décisive : seule, elle per-

met de tenir compte de tout et de tout expliquer. Si nous ne pouvons nous étendre sur la suite des déductions, donnons du moins cette formule : sois ce que tu es, ou réalise ta nature, (ce qui revient à dire : sois ce que Dieu t'a fait, ou ce que Dieu veut que tu sois), voilà le principe à priori de la morale, toute la morale en raccourci. Or tu es le membre libre d'un tout, voilà ce qu'apprend l'expérience. Donc, réalise-toi toi-même comme membre de ce tout, c'est-à-dire veuille le bien de ce tout en voulant ton propre bien. Ces quelques mots font entrevoir comment l'éminent penseur, partant de l'affirmation évidente du stoïcisme, et la remplissant, comme il dit, du résumé de l'expérience moderne, réussit à concilier ensemble l'intérêt et le dévouement, la justice et l'amour, l'individualisme et la solidarité, et glorifie, sans paraître y prétendre, la conception chrétienne de la morale.

La question de la liberté et du déterminisme, à laquelle M. Secrétan touche dans tous ces articles, et qui est la grande question et le grand problème du jour, impliqué dans toutes les théories de la science ou de la philosophie, est abordée par M. Delbœuf (*Revue philosophique)*, et par M. Renouvier *(Critique philosophique)*, dans des articles qui en annoncent d'autres. Nous résumerons ces discussions, et dirons en même temps notre pensée sur quelques ouvrages de morale, récemment parus, entr'autres sur celui de Mme Clémence Royer, *le bien et la loi morale.*

Les questions morales prennent de plus en plus de l'importance dans les discussions contemporaines. C'est justice : ce sont les questions maîtresses et qui décident toutes les autres.

CHARLES BOIS.

NOTES BIBLIQUES ET HOMILÉTIQUES (1)

Un évangéliste de l'Église primitive.

Barnabas (Actes, XI, 24)

Outre l'exposé de la vérité, les préceptes de la vraie piété et des exhortations directes, l'Ecriture Sainte renferme aussi l'histoire d'hommes de Dieu dont les caractères très divers, quoique tous formés par la même grâce divine, nous présentent un sujet d'étude aussi varié que fécond. A côté de ceux qui occupent le premier rang, il en est de secondaires qui sont bien dignes d'intérêt. Arrêtons notre attention sur l'un d'entre eux, Barnabas, évangéliste de l'Eglise primitive, compagnon de l'apôtre Paul. Puisse son exemple être salutaire aux évangélistes d'aujourd'hui et à ceux qui se préparent à le devenir ! — Qui fut Barnabas, et que savons nous de son ministère ?

1. Au fond de la Méditerranée, dans l'île de Chypre, vivait une famille d'origine juive, appartenant à la tribu de Lévi. Un membre de cette famille, Joseph, ou Joses (Actes IV, 36), se convertit au christianisme, sans que nous sachions comment il y fut amené. Il a pu se trouver en contact avec des chrétiens, puisque parmi ceux qui furent chassés de Jérusalem par la persécution, il s'en trouvait qui étaient originaires de Chypre (XI, 20). En outre, plusieurs de ces chrétiens dispersés allèrent, plus tard, annoncer l'Evangile en Chypre (XI, 19).

2. Arrivé à Jérusalem, Barnabas devient un membre utile et dévoué de la jeune église de cette ville. Deux traits nous le font connaître : 1) le nom qu'il reçut des apôtres, « fils d'exhortation » (IV, 36), c'est-à-dire adonné à la prédication de l'Evangile. C'est sans doute à cause du zèle qu'il y apportait et des succès qu'il y obtenait, qu'on l'avait spécialement désigné sous le beau

(1) Si nos lecteurs trouvent quelque utilité à ces notes, destinées simplement à élucider un texte, par l'indication des principales idées qu'il renferme ou qui en dépendent, nous pourrons en publier d'autres analogues.

nom de Barnabas. Il est aussi appelé « prophète » (XIII, 1). Puissions-nous les voir se lever parmi nous, ces fils d'exhortation, ces grands consolateurs (plusieurs versions traduisent : « fils de consolation »), ces puissants prédicateurs de l'Evangile ! L'Eglise et le monde les attendent. 2) Possesseur d'un champ, Barnabas le vendit et en apporta le prix aux apôtres, pour être distribué en aumônes ; dessein digne d'un cœur qui a définitivement rompu avec l'égoïsme, digne d'un vrai membre de l'Eglise, en ces temps extraordinaires, où la charité chrétienne faisait explosion dans les âmes, reliait en un seul corps tous les croyants, et créait momentanément et librement la communauté des biens, digne enfin d'un évangéliste qui, sans « s'embarrasser des affaires de la vie, » va où son Maître l'envoie, sachant qu'à chaque jour suffira sa peine, sa grâce et son pain.

3. On eut bientôt la preuve que l'autorité de Barnabas allait croissant dans l'église de Jérusalem. En effet, les membres de cette église se rappelaient avec émotion et non sans terreur que, trois ans auparavant, un jeune et fougueux Pharisien, Saul de Tarse, qui ne respirait que mort et menace contre les disciples du Seigneur, avait été frappé, sur le chemin de Damas, par une apparition de Jésus, et s'était subitement converti (Philip. III, 12). Mais, depuis lors, il s'était retiré en Arabie, et nul ne pouvait dire s'il avait persévéré dans ses convictions nouvelles. Or, voici qu'un jour Saul de Tarse se présente à Jérusalem pour travailler avec les autres apôtres à l'évangélisation des Juifs et des Gentils. Il rencontre d'abord une défiance bien naturelle (IX, 26). Il lui faudrait auprès des apôtres un garant connu, autorisé. Ce fut Barnabas : il présente Saul à Pierre et à Jacques, et leur confirme à la fois la réalité de sa conversion et la hardiesse du témoignage qu'il avait rendu à Jésus, dans la ville de Damas (IX, 27). Barnabas réussit dans son importante et charitable mission (IX, 28). Quel lien, désormais, entre ces deux hommes ! Barnabas se doutait peu alors de ce que devait devenir celui qu'il présentait ainsi à l'Eglise. — Nos actions, bonnes ou mauvaises, ont toujours plus de portée que nous ne pensons : Veillons ! — Belle mission que celle qui consiste à faire tomber les défiances, cesser les antipathies, souvent dues à des malentendus. Soyons des hommes de paix, de vraie conciliation : Matth. V, 9.

4. On apprend, à Jérusalem, que l'ancienne capitale de la Syrie, Antioche, a reçu l'Evangile : grande joie dans l'Eglise, mais non exempte d'inquiétude ; ces payens d'hier, devenus chrétiens, sans avoir connu la Loi, ne risquent-ils pas « de faire de la liberté qu'ils ont trouvée en Christ un voile du péché » (I Pierre II, 16) ? Qui enverra-t-on pour diriger cet important mouvement religieux ? Ce sera Barnabas ; il a le tact, le zèle, l'éloquence nécessaires ; il est « helléniste » d'origine, ce qui le rend plus propre à gagner la confiance des chrétiens d'Antioche. Il part. Sous sa direction, l'œuvre prospère, car « c'était un homme de bien, plein d'esprit saint et de foi, et une foule assez considérable se joignit au Seigneur » (XI, 20-24).

5. Voyant l'œuvre d'Antioche grandir, Barnabas cherche un aide : il n'hésite pas à appeler Saul de Tarse, alors retiré dans sa ville natale (IX, 30). Il s'y rend lui-même, le persuade, l'enlève à sa retraite et l'amène à Antioche (XI, 25). Le succès de leur travail commun fut si grand, au bout d'un an, qu'il fallut trouver, pour désigner les membres de cette église, un nom caractéristique ; on les appela, du nom de leur Maître, *chrétiens*.

6. Une disette étant survenue en Judée, l'église d'Antioche qui avait reçu tant de biens spirituels de sa sœur aînée, à Jérusalem, décide de lui faire part, dans cette détresse, et quoique pauvre elle-même, de quelques-uns de ses biens matériels ; chacun donne selon ses moyens, et ce fut par l'entremise de Barnabas et de Saul que ce secours fut envoyé en Judée (XI, 28-30).

7. De retour dans leur champ de travail, ils songent à l'étendre et à faire d'Antioche le centre d'une mission payenne, comme Jérusalem était le centre de la mission juive. Un grand voyage missionnaire est décidé ; Saul et Barnabas sont mis à part, sous l'invocation du Saint-Esprit, pour l'entreprendre, ce dernier partageant avec son intrépide compagnon toutes les fatigues et tous les dangers, exposant, comme lui, sa vie pour le nom de Jésus-Christ (XV, 26), recevant, à son tour, le nom d'apôtre (XIV, 4, 14), sachant enfin, chose rare ! après avoir occupé le premier rang, se contenter du second, pour laisser la place à un collègue dont il a reconnu la supériorité (Voy. d'une part : XI, 30 ; XII, 25 ; XIII, 1, 2, 7 ; d'autre part : XIII, 13, 16, 43, 46, 50 ; XIV, 1, 6, 9, 10, 11, 21 ; XV, 2, 22, 35, 36). Au

synode de Jérusalem, il contribua, avec Paul et Pierre, à faire prendre par l'assemblée une décision charitable et libérale en faveur des payens qui demandaient à être admis dans l'Eglise chrétienne, sans passer par l'initiation judaïque (XV, 1-12).

8. Deux fois cependant un nuage s'éleva entre les deux missionnaires, d'abord au sujet d'un cousin de Barnabas nommé Marc qui, pour une cause qui nous est inconnue, les avait quittés dans le cours de leur premier voyage, à Perge (XIII, 13), et que Barnabas, malgré cela, voulait de nouveau s'adjoindre dans un second voyage. Paul ne jugeait pas ce choix prudent, et le différend devint assez grave pour motiver entre eux une séparation. Barnabas, avec Marc, alla évangéliser sa patrie (XV, 39), tandis que Paul, avec Silas, alla évangéliser la sienne, puis parcourut l'Asie-Mineure et passa en Europe. Remarquons toutefois que lorsque, plus tard, Paul écrivit d'Ephèse la première épître aux Corinthiens, il parle de Barnabas comme travaillant à l'œuvre du Seigneur et persistant dans ses principes de désintéressement (I Cor. IX, 6) — Une autre fois, Pierre ayant cédé, à Antioche, à la tentation de pactiser avec quelques frères judaïsants auxquels il consentait à sacrifier momentanément sa liberté chrétienne, Barnabas se laissa aussi entraîner par le même esprit de faiblesse, ce qui surprit prodigieusement l'apôtre Paul (*même* Barnabas : Gal. II, 12-14).

Le Nouveau Testament qui nous raconte cette faute avec la plus parfaite sincérité, n'en résume pas moins le caractère de Barnabas en cette simple et belle parole : « C'était un homme de bien, plein de l'esprit saint et de foi » (Actes XI, 24).

JEAN MONOD.

REVUE DE LIVRES

CORRESPONDANCE D'ÉCOSSE

Aberdeen, 1er septembre 1881.

MONSIEUR LE RÉDACTEUR,

Je vous envoie une revue de quelques unes des dernières publications théologiques, spécialement de l'Ecosse. Une revue, venant de l'étranger, me paraît devoir être plus utile pour des lecteurs français qu'une critique d'un seul livre. Je signale donc d'abord le nouvel ouvrage du Dr Bruce, professeur d'apologétique à la Faculté libre de Glascow : *The chief end of Revelation* (1881). L'auteur est déjà connu par son livre : *The humiliation of Jesus Christ*, ouvrage qui expose d'une manière claire et loyale les divers systèmes qui portent sur la *kénose*, mais qui ne conclut pas, nous laissant dans le vague sur l'étendue de l'humiliation que l'auteur attribue au Sauveur. Il n'en est plus de même quand il traite de la Révélation. Ici l'auteur rompt nettement avec l'apologétique autoritaire, qui ne peut suffire, ni en présence de la conscience religieuse, ni en face des adversaires. Il faut à l'Eglise, affirme le professeur, un nouveau développement dans toutes les directions, entre autres dans la doctrine. Ni les miracles, ni les prophéties, utiles et nécessaires à leur place, ne peuvent plus occuper le premier rang, vu que ce rang ne leur appartient pas. Commençant par la critique des divers points de vue auxquels se sont placés successivement Lessing, Reimarus, Spinoza, Kant, Fichte, et, de nos jours, en Angleterre, W. Rathbone-Greg et Matthew Arnold, le professeur indique le

but suprême de la Révélation. Celle-ci n'est pas la Bible, mais elle est dans la Bible, et l'ordre dans lequel la Révélation a été donnée ne doit pas être confondu avec l'ordre dans lequel les livres ont été écrits. Ainsi, comme simple document, la Loi a pu *suivre* la Prophétie, comme le prétend la critique moderne, mais comme révélation elle l'a précédée, et la formule « la Loi et les Prophètes, » reste chronologiquement vraie dans le domaine de la manifestation divine.

Distinguer ainsi l'ordre moral de celui qu'a suivi la Bible, c'est encore proclamer que la Révélation ne consiste ni exclusivement ni principalement dans les mots, mais aussi dans les faits, oui, dans les faits qui, bien coordonnés, forment une histoire étonnante : aussi, quelque nécessaire que soit le livre pour conserver la Révélation, celle-ci peut exister sans celui-là. — Le professeur n'entend nullement jeter du discrédit sur la Bible; il veut simplement enseigner à ceux qui ne voient de révélation que dans des mots et des doctrines qu'une révélation peut exister sans un livre et qu'elle consiste encore dans des faits et des œuvres. Pour Dieu, se révéler ce n'est pas dicter des pages en vue de l'instruction de l'humanité, c'est se manifester lui-même dans l'histoire du monde d'une manière surnaturelle et dans le but de faire éclater sa grâce. Dieu se manifeste aussi dans la nature, « cet évangile rudimentaire, » mais il s'agit ici d'une révélation dans l'histoire, d'une puissance agissant, non en vue seulement de la justice, mais encore en vue de la miséricorde; il s'agit d'une puissance triomphant du mal par le bien et guérissant l'homme de sa maladie morale et spirituelle. Ainsi définie, la grâce est assurément la plus haute idée que nous puissions nous faire de Dieu, car cette grâce a éclaté dans la personne de Jésus-Christ, qui a pleinement réalisé l'idéal de l'humanité et de la miséricorde divine. « Si Christ est l'homme sans péché, s'il est le révélateur ou Celui qui sonde les profondeurs infinies de l'Esprit de Dieu, alors il est, dans le sens le plus réel, une révélation spontanée et surnaturelle de Dieu, du Dieu de la grâce. Un homme sans péché est un miracle spirituel, et le don d'un tel homme au monde est un acte du pouvoir créateur, dans lequel la grâce est révélée, parce que le but du don est de montrer aux hommes leur propre idéal, afin que par cet idéal, planant au-dessus d'eux dans une région inaccessible, ils puissent être attirés

en haut sur les sommets de la vertu (p. 67). » Mais ce ne peut pas être tout. Jusqu'ici nous n'avons atteint qu'à la christologie de Schleiermacher, qui, ne voyant en Christ qu'un homme sans péché en qui habitait la plénitude divine, réduit à son minimum l'élément miraculeux dans la Révélation. Jésus agit sur le monde par son influence morale, son exemple et sa sympathie, en opposition à toute action magique. Mais encore une fois est-ce tout? Nullement; « car plus cette théorie gagne auprès de la raison, plus elle perd en force motrice, vu que par sa conception de Christ, comme l'homme idéal, elle exclut du nombre des influences rédemptrices la puissance de Dieu dans le sacrifice de lui-même, influences, du reste, qui ne peuvent agir que lorsque l'on admet l'Incarnation. Considérez Christ comme un être divin entrant dans l'humanité avec le dessein arrêté de la racheter, vous verrez alors en Dieu un Père que les péchés de l'homme exposent à l'angoisse et que la nature et les aspirations de son amour obligent à devenir la victime de ses propres créatures. Ce point de vue seul nous laisse entrevoir ce que signifie une révélation de la grâce. En effet, nous contemplons maintenant la grâce se révélant elle-même, non simplement par des paroles, au moyen d'une doctrine de Dieu qu'enseigne un prophète ou le Christ lui-même, pour montrer que Dieu est un père et que l'essence de son être c'est l'amour, mais la grâce se révèle encore par des actes. Agir n'est pas sortir de la grâce, car il est de la nature de tout amour véritable de se montrer par des œuvres aussi bien que par des paroles... A la croix, la révélation atteint son point culminant, et précisément parce qu'elle l'atteint, je sens que l'Incarnation, qui rend ce résultat possible, est chose croyable, malgré le mystère, malgré le miracle enveloppé dans l'événement. Admettre que la grâce ou l'amour est un attribut réel de Dieu et biffer ensuite le surnaturel de la révélation, c'est être inconséquent, vu qu'exclure la grâce c'est tout simplement rendre impossible pour l'Etre divin la manifestation de lui-même, comme Dieu de la grâce, dans toute l'étendue d'une telle idée (pp. 69 et 70). »

Passant à la *méthode* de la révélation, l'auteur distingue trois caractères dans cette méthode : un mouvement lent, une action partielle (élection) et un progrès en moralité aussi bien qu'en connaissance. L'élection n'est pas une limitation de la bonté de

Dieu, vu que le but suprême de la révélation étant le salut de l'humanité, ce monopole d'Israël, cette exclusion des autres peuples, serait en contradiction flagrante avec le but. Dieu met à part un individu, puis un peuple, pour embrasser tous les peuples. « Le dessein arrêté des siècles » n'était pas toujours compris d'Israël, qui se plaisait à laisser les païens en dehors de l'action divine. Il ne comprenait pas que si ce dessein était caché *en* Dieu, il ne l'était pas *de* Dieu, vu que l'élection n'était qu'une méthode relative, temporelle, une simple « économie », dans laquelle Dieu « ne s'est jamais laissé sans témoignage en faisant du bien. » Si « dans les siècles passés, il a laissé toutes les nations marcher dans leurs voies », la lumière n'en était pas moins dans le monde », préparant le monde à recevoir le message de la grâce dans « la plénitude des temps », sans quoi l'élection d'Israël n'aurait pas eu de raison d'être.

Cette conception des diverses religions dont le couronnement est la religion chrétienne permet de voir dans les religions des manifestations d'une vérité relative et elle a fasciné des penseurs comme Hégel et Bunsen. L'évêque Temple également, dans les fameux *Essais and Reviews*, considère la race humaine comme « un colosse dont la vie s'étend de la création au jour du jugement ». « Les religions naturelles, écrivait-il, ombres projetées par la lumière spirituelle du dedans, *shadows projected by the spiritual light within*, étaient toutes en réalité des lois que Dieu avait données également, non par révélation, mais par le travail de la nature, et, par conséquent, si détériorées, si corrompues, que le temps avait presque complétement détruit l'élément divin qu'elles renfermaient. Les dieux poétiques de la Grèce, les dieux légendaires de Rome, le culte des animaux en Egypte, celui du soleil, toutes ces formes religieuses, accompagnées de systèmes de lois et d'un gouvernement civil, jaillissant des mêmes sources que ces lois, à savoir du caractère et du tempérament des diverses nations, furent les moyens d'élever ces peuples pour un but semblable, dans l'économie de la Providence, à celui auquel était destiné le peuple hébreu (p. 122). »

Tout cela est vrai, à nous en tenir à l'idée de simple préparation, et le croyant peut hardiment se complaire dans cette vérité, que démontre l'étude des religions comparées ; toustefois, ne nous

laissons pas trop éblouir par d'aussi magnifiques généralisations, et rappelons-nous d'abord que ces séduisantes théories doivent être contrôlées par les faits, et ensuite disons-nous bien que la notion de préparation n'implique pas nécessairement un progrès soutenu, un progrès en ligne droite, sans arrêt, sans recul, mais toujours ascendant jusqu'au sommet. Les religions païennes furent une préparation pour l'Evangile dans ce sens « qu'elles épuisèrent les forces de l'homme pour trouver Dieu et qu'elles étaient destinées à rendre l'homme capable de recevoir la lumière d'en haut par le sentiment de la stérilité de ses propres efforts (p. 124). »

Nous ne suivrons pas notre auteur dans la solution qu'il apporte aux difficultés morales de l'Ancien Testament, vu qu'elle n'offre rien de bien nouveau. Son chapitre sur les fonctions du miracle dans la révélation est plus intéressant. Ici encore le Dr Bruce se sépare de l'ancienne école, dont un théologien de mérite, Mozeley, essayait de faire revivre la théorie dans ses « Bampton Lectures » sur les miracles (1865), à savoir, que le miracle est une preuve nécessaire et une garantie réelle de la vérité de la révélation.

Cette notion tout extérieure crée un préjugé contre la révélation, en exagérant la nécessité pour celle-ci de preuves à son appui. Dans I Tim. I, 15, Paul, qui croyait aux miracles et qui en faisait, n'en appelle qu'à la conscience, au cœur, à la raison, en présence d'un fait, l'Incarnation, que la raison ne pouvait pas découvrir *à priori*. Jésus refuse de faire un miracle qui n'aurait pas été en rapport direct avec son œuvre comme Sauveur, mais un simple prodige, un acte arbitraire en vue de la popularité seulement (Jean VI, 30). Les miracles de la révélation n'ont que faire de ceux qu'invente à plaisir Matth. Arnold, le changement, par exemple, d'une plume en essuie-plume ou *vice versa*. Le miracle biblique fait corps avec la révélation, c'en est un des éléments constitutifs. « Les miracles du Christ étaient simplement une partie de son ministère, et il en invoque le témoignage, non comme quelque chose d'extérieur ajouté à son œuvre, et qui la scelle (la nature du miracle n'y étant pour rien, pourvu qu'il y ait miracle), mais comme partie intégrante de son œuvre dont la preuve était en réalité aussi interne que celle de son enseignement, qui par sa sagesse intrinsèque et sa grâce

gagna l'esprit des hommes avec une force toute persuasive et une autorité toute morale.» (p. 169).

Le chapitre suivant (v^e *Lect.*) traite des fonctions de la Prophétie dans la Révélation. La prophétie avant tout est éthique; l'élément surnaturel n'en est pas la « maîtresse pierre, » comme l'assure l'ancienne apologétique. Ne voir dans la prophétie, qu'une prédiction, c'est la faire décendre au rang de la divination païenne. C'est aussi induire l'apologiste en tentation, car, sans cesse en quête de prophéties, il en verra de claires, d'évidentes, dans ce qui n'est que pénétration d'esprit. De plus, dans les prophéties messianiques, la tendance sera de méconnaître l'élément historique et d'adopter la notion qui absorbe toutes les prophéties en Christ. On finira par croire avec Butler, dont nous ne méconnaissons pas les grandes qualités, « que la prophétie n'est que l'histoire des évènements avant qu'ils arrivent, » c'est-à-dire qu'on dépouillera la prophétie de toutes ses richesses morales, qu'on n'en fera qu'un chapitre d' « évidences » et qu'on se mettra de plus dans l'impossibilité totale d'expliquer (vu qu'on ne peut les prendre au pied de la lettre) des prophéties comme celle-ci: « Vous serez assis sur douze trônes, jugeant les douze tribus d'Israël.» (Matth. XIX, 28). Le théologien croyant accepte avec Kuenen « la théorie organique et historique de la prophétie, mais il ne saurait s'en tenir là, car il croit qu'une bonne partie des prophéties se rapportent à l'ère chrétienne et qu'elles contiennent un élément messianique, tout en ne permettant pas à cet élément de réléguer dans l'ombre le sens historique. Comme le dit Riehm, « ce n'est qu'autant que des hauteurs des conseils divins, accomplis en Jésus-Christ, nous embrassons d'un coup d'œil l'ensemble des prophéties de l'Ancien Testament et le progrès de leur développement historique que nous pouvons arriver à une pleine intelligence du sens théologique de chaque prophétie particulière; mais ce que nous gagnons par ce moyen, c'est de déterminer la relation de la prophétie à son accomplissement, non une explication du contenu de la prophétie elle-même. » Ce n'est donc pas au prophète en extase, comme le veut Hengstenberg, que la révélation s'adresse avant tout, « vu que l'extase n'était pas son état unique et habituel quand une communication lui était adressée; ajoutons que la vision n'était pas le moyen principal

de la révélation, mais que c'étaient plutôt les pensées qui existaient déjà dans l'esprit du prophète, que la vue du prophète était bornée par un avenir prochain et qu'il s'attendait à un prompt accomplissement de sa prophétie, tout en ignorant le jour et l'heure, que les termes dont il se servait pour décrire l'avenir n'étaient pas considérés par lui comme un simple coloris qu'on efface pour parvenir à l'élément essentiel de la prophétie et qu'enfin les représentations successives de l'avenir que donnent différentes prophéties formaient chacune un tout distinct et à part, l'avenir lui-même, non un simple aspect de l'avenir, tel que le prophète le voyait comme individu » (p. 224). Telle est la théorie de la nouvelle école. Entre celle-ci et la théorie du champion du surnaturel, il y a place pour la réflexion.

Le dernier chapitre (VI[e] *lect.*) s'occupe de ce qu'implique l'idée de Révélation et combat entre autres erreurs celle du D[r] Mansel qui, partant du fait que Dieu ne peut être connu dans les profondeurs de son être, affirme que ce que la Bible nous révèle de Dieu ne porte point sur sa nature, mais indique simplement ce que Dieu veut que nous croyions à son égard, de sorte que nous n'avons qu'une « quasi-révélation. » Mais alors quelle est la valeur d'une telle révélation ? « Est-ce encore une révélation ? » Si la doctrine scripturaire ne nous enseigne pas ce que Dieu veut que nous croyions qu'il est, comment pouvons-nous savoir qu'il veuille même que nous croyions ainsi ? Sa volonté n'est-elle pas aussi une quasi-volonté ? A vrai dire, tout est *quasi* dans cette hypothèse. Nous avons une quasi-révélation d'une quasi-volonté qui exige que nous croyons des quasi-vérités par rapport à un être, qui ne peut être connu en aucune manière dans ses œuvres mêmes » (p. 281).

Cette analyse du *Chief end of Revelation* suffit à montrer la valeur du livre. Il n'y manque ni la franchise, ni l'élévation des sentiments, ni l'actualité, et il contribuera sans doute à détruire la notion trop mécanique de l'inspiration et par suite l'autorité trop extérieure de la Sainte Ecriture qui règnent encore dans ce pays (1).

(1) Le *Christiam Church*, qui paraît depuis cette année en vue de combattre les nouvelles théories, fait une charge à fond, dans son numéro de septembre, contre le livre du D[r] Bruce que nous venons de résumer.

Robertson Smith, l'ex-professeur d'exégèse dans la Faculté libre d'Aberdeen, vient de publier sous le titre : *The Old Testament in the Jewish Church*, douze *lectures* de critique biblique données par lui, cet hiver, à Edimbourg et à Glascow, devant un auditoire en moyenne, dit l'auteur, de 1,800 personnes. Il ajoute que les *lectures*, recueillies presque en entier par la sténographie, ont été « écrites, données et imprimées en trois mois. » Ce qui ne veut pas dire que le professeur n'ait pas eu ses matériaux bien préparés de longue date pour l'heure du combat, car, moralement suspendu de sa chaire d'hébreu par la commission permanente de l'assemblée générale, le professeur ne pouvait guère se présenter devant un public passionné sans éprouver le besoin de justifier sa critique de l'Ancien Testament, qui soulevait chez un grand nombre une si forte opposition. « C'est à une victoire temporaire, lisons-nous, des adversaires du progrès de la science biblique en Ecosse et sur l'invitation de 600 personnes marquantes de l'Eglise libre d'Edimbourg et de Glascow que ces *lectures* doivent leur origine. » Elles n'ont pourtant rien qui indique positivement une lutte ; le ton en est digne, calme, respectueux de l'autorité biblique, et il n'y est question que de la science pure et des opinions traditionnelles, jamais des personnes. Enfin ces *lectures* sont presque populaires, du moins pour l'Ecosse, où la critique biblique n'effraie pas les esprits cultivés. Le théologien de profession peut se réfugier dans les savantes notes à la fin du volume.

Pourquoi donc ce livre, écrit dans un tel esprit, n'a-t-il pas exercé une plus grande influence sur la décision de l'assemblée de l'Eglise, il y a trois mois ? Pourquoi le professeur incriminé a-t-il perdu cette année un si grand nombre de votes, comparé au chiffre de l'an dernier. Tous les votants n'avaient pas lu les 450 pages de son livre ni même son nouvel article dans l'Encyclopédie britannique, qui était sous presse (sans que personne s'en doutât) pendant que l'assemblée de 1880 rendait sa chaire au professeur. Il est très difficile de répondre à cette question, je ne l'ai pas encore vue posée. Je m'aventure peut-être en disant que l'Ecosse, qui tient beaucoup plus à l'Ancien Testament qu'on ne le fait sur le continent, et qui le lit chaque dimanche au culte autant que le Nouveau, a saisi d'instinct tout ce qu'a de négatif (il faut bien le reconnaître) la critique du professeur,

j'entends celle des derniers chapitres ; *in caudâ venenum*. « Avant l'exil, dit le professeur, les Hébreux connaissaient une double Torah, la Torah des prêtres et celle des prophètes. Ni l'une ni l'autre Torah ne correspond au Pentateuque actuel. Les prophètes tous ensemble refusent à la loi des sacrifices le caractère d'une révélation positive. Leur attitude vis-à-vis du rituel est l'attitude négative des dix commandements, se contentant de défendre ce qui ne cadre pas avec la vraie nature de Jéhova, et, quant au reste, laissant les choses suivre leur cours. Les prêtres, au contraire, ont un rituel et une Torah qui a sa sphère reconnue dans l'Etat, mais ni dans la vieille famille d'Eli ni chez les prêtres, fils de Sadoc, à Jérusalem, les lois et la pratique des prêtres ne répondaient au système achevé du Pentateuque (p. 305). » Plus loin : « La loi rituelle est, à parler rigoureusement, la fusion d'une Torah prophétique et d'une Torah sacerdotale. Son but est de préparer un projet de culte dans le sens anté-chrétien du mot, en accord avec la sainteté unique de Jéhova et pourtant ne dépassant pas la possibilité d'une réalisation pratique chez un peuple non encore mûr pour profiter sur-le-champ des prédictions évangéliques des prophètes. Depuis les temps qui ont suivi Esdras, ce but fut pratiquement réalisé ; avant la captivité, non seulement il ne fut pas atteint, mais il ne fut pas même entrevu. Ezéchiel, lui-même un exilé, est le premier prophète qui propose une reconstruction du rituel en conformité avec les vérités spirituelles de la prophétie. Et il le fait, non comme Esdras, en rappelant la nation à la loi de Moïse, mais en esquissant un projet indépendant du rituel et qui évidemment eut une grande influence sur le développement qui suivit. Ainsi qu'Ezéchiel, Jérémie est prêtre, aussi bien que prophète, mais rien n'indique qu'il sentît le besoin d'un rituel comme celui qu'Ezéchiel décrit (p. 307). »

On reconnaît ici le système de Wellhausen, de Kuenen, pour ne citer que ces deux noms. Une brochure, qui puise aux sources mêmes, « *The proposed reconstruction of the Old Testament history*, par un collègue du professeur R. Smith, le D[r] W. Binnie (1880), avait déjà préparé plus ou moins le public religieux à cette théorie de la nouvelle école, et l'avait fait dans un bon esprit, sans ombre de personnalités et sous une forme accessi-

ble à tous. Avant cette brochure, il avait paru à Edimbourg (1877) un travail très érudit : *The levitical Priests, a contribution to the criticism of the Pentateuch*, par le professeur S. Curtiss, avec une préface par F. Delitzsch. Ce livre du professeur américain est la réfutation anticipée de l'ouvrage de R. Smith. Ce dernier aurait dû au moins le prendre en considération, d'autant plus que S. Curtiss est un hébraïsant distingué (1). Voici, du reste, ce que Delitzsch dit à ce sujet : « L'auteur est parfaitement au courant des écrits des principaux représentants de cette théorie, et il cherche par de sobres arguments à prouver 1° Que l'histoire du peuple d'Israël, telle qu'elle se présente à nous dans les livres historiques, suppose une distinction de rang entre les prêtres et les lévites, qui remonte au temps de Moïse et qui a existé à travers toutes les périodes de l'histoire d'Israël (2), 2° Que les livres écrits après la captivité n'appuient nullement l'opinion que la hiérarchie sacerdotale soit un produit du temps d'Esdras, 3° Que le Deutéronome, aux endroits qui traitent des privilèges religieux, les assigne bien à la tribu de Lévi, mais pourtant de manière à ce que ces privilèges puissent être relativement distribués aux enfants d'Aaron et aux Lévites, et cela sans contredire la législation plus ancienne que le Deutéronome récapitule dans une forme abrégée et qu'il accommode au changement des circonstances. Curtiss montre (et ce point mérite une attention spéciale) que les Chroniques, après l'exil, contiennent des passages qui, à l'instar du Deutéronome, détruisent toute distinction entre prêtres et Lévites, tandis que d'autres passages appuient cette distinction. »

Quoique je ne m'occupe aujourd'hui que d'ouvrages proprement théologiques, je veux pourtant, en terminant, indiquer deux ou trois productions portant sur le texte même des Saintes-

(1) Traducteur de la Grammaire hébraïque de Bickell, avec annotations, et auteur d'une savante dissertation, *The Name Machabee*, dont le Dr Baudissin, prof. à Strasbourg, parle avec grand éloge.

(2) On sait que la critique moderne abolit toute distinction entre les Lévites. « Elle considère l'élévation des enfants d'Aaron au-dessus des Lévites comme l'œuvre de la législation élohiste, préparée par Ezéchiel, qui, dégradant les Lévites, assigna les fonctions sacerdotales dans la ligne des enfants d'Aaron aux fils de Sadoc (Delitzsch). »

Ecritures. Seulement ici nous quittons l'Ecosse (1) pour l'Angleterre où ces sortes de travaux sont bien moins rares. Naturellement la révision du Nouveau Testament, qui vient de se terminer, exigeait la publication du texte grec sur lequel elle s'était faite. Deux belles éditions du Nouveau Testament grec ont donc paru. L'une in-12°, l'autre in-8°, avec ou sans grandes marges pour notes à la main. C'est la presse de l'Université d'Oxford, et non les réviseurs, qui édite ce nouveau texte dont ils ne sont pas responsables. Toutefois c'est un des leurs, le Dr Scrivener qui a procuré à l'éditeur la liste des variantes admises par les « revisers ». Ceux-ci faisaient leur texte, critique à mesure qu'ils traduisaient. Quant au Dr S., ancien éditeur d'un texte d'Etienne du Nouveau Testament, c'est une autorité en matière de critique sacrée. Le nouveau texte qui est l'original de la nouvelle traduction, est basé sur celui de la 3e édition de R. Etienne (1550), remarquable par la pureté de son impression ainsi que par ses variantes marginales, tirées de la polyglotte d'Alcala *(Complutum)* et de divers manuscrits.

Autre Nouveau Téstament grec, encore plus récent. Deux autres « revisers, » les Drs Horth et Wescott, éditent aussi leur révision grecque, attendue depuis longtemps. Commencée en 1853, cette édition est faite par deux exégètes distingués. Ils ont travaillé d'une manière indépendante l'un de l'autre, nous disent-ils, et ont même discuté par écrit leurs raisons de différer « jusqu'à ce que l'accord fût obtenu ou que la divergence finale fût bien constatée. » C'est un petit in-8°. Les variantes sont indiquées en marge, ou entre crochets dans les cas douteux. Les citations de l'Ancien Testament sont en onciale et les passages poétiques sont imprimés sous forme de vers. C'est l'orthographe

(1) Signalons encore le solide ouvrage, *Canonicity*, du professeur Charteris de l'Université d'Edimbourg, vaste répertoire de citations des deux Testaments, puisées dans les auteurs des premiers siècles et soumises à une rigoureuse critique, avec grande introduction et notes complètes; le tout basé sur la *Quellensammlung* de Kirchhofer, mais la dépassant de beaucoup. L'auteur ne s'occupe guère des principes qui doivent présider à la solution de la question du Canon comme le titre de son livre semble l'indiquer. Mais il reste assez d'or en barre dans ce grand travail pour justifier l'éloge que M. le professeur Godet en fait dans la *Revue de Théologie* de Lausanne et pour me dispenser de toute autre remarque.

des meilleurs manuscrits qui est suivie en général. Une *Introduction* se prépare : elle traitera de la critique du texte en général, et nous fera connaître les motifs qui ont déterminé le choix des éditeurs. Elle contiendra aussi des *notes* sur les variantes principales, sur l'*orthographe*, une liste des passages de l'Ancien Testament, etc.

Mais pour ceux qui ne connaissent pas les langues originales, l'Angleterre vient d'être mise en possession d'un véritable trésor de critique et de ressources bibliques. C'est la *Variorum Teacher's Bible*. Le texte anglais est celui de l'ancienne version; cette Bible a été publiée à l'occasion du centenaire des Ecoles du Dimanche (1880), à l'usage de ceux qui enseignent. Les éditeurs sont cinq professeurs d'université, tous hommes connus. Les notes, au bas de chaque page, se rangent sous deux chefs : les diverses traductions (*renderings*) et les diverses leçons (*readings*), d'après les meilleures autorités, citées à côté de la variante, en sorte que le lecteur intelligent peut lui-même construire son texte critique. Le travail pour chaque verset a dû être immense. L'impression est nette et le papier excellent. Ce n'est pas tout. Sous la rubrique : *Aids to the student of the Bible*, on a réuni de sérieux travaux d'une douzaine de savants. Botanique, zoologie, poésie, musique, monnaies, ethnologie, découvertes archéologiques, chronologie, histoire, etc., tous ces sujets sont abordés. Des cartes géographiques très soignées se trouvent à la fin de la Bible (1).

Je finis par une annonce. Me trouvant l'automne dernier à Liverpool, un ami entra dans la chambre où j'étais, portant sur les deux bras un immense in-folio qu'il déposa avec précaution sur une grande table. C'était le premier volume ou « the first instalment, » comme disent les Anglais, de la fameuse *Massore*, en hébreu, qu'édite l'homme le plus compétent de ce pays en

(1) La Bible est une édition compacte avec concordance, format in-8°, reliure, dos flexible (12 shel.). Les *Aids* peuvent être obtenus sans la Bible en un in-12°, complet, moins les cartes, pour 1 sh. C'est par milliers qu'il s'en est vendu en Amérique : deux cents éditions à mille exemplaires. On devrait traduire en français ce *vade mecum* de quiconque veut bien connaître sa Bible et bien l'enseigner.

cette matière, le Dr Ginsburg, de Londres, israélite de naissance. Cette œuvre colossale s'imprime à Vienne, en caractères d'une netteté remarquable. C'est lorsqu'il était occupé à ses deux beaux commentaires sur le *Cantique* (1857) et sur l'*Ecclésiaste* (1861) que le Dr Ginsburg comprit la nécessité de réviser le texte hébreu, et c'est alors qu'il se mit à l'œuvre en vue de sa grande publication qu'il vient de commencer. Le cinquième et dernier volume sera une traduction en anglais. La souscription est, je crois, de 250 fr. Ainsi l'Angleterre offre à la France, en ce moment, en fait de grande publication, le pendant de la description des catacombes de Th. Roller, dont un exemplaire est déjà dans l'université d'Aberdeen.

CLÉMENT DE FAYE.

HISTOIRE DU CHRISTIANISME DEPUIS SON ORIGINE JUSQU'A NOS JOURS, par Etienne CHASTEL. *Premier âge*. Tome I : *Le Christianisme avant Constantin*, tome II : *De Constantin à l'hégire de Mahomet*. Paris, 1881.

Le livre que nous annonçons n'est pas complètement nouveau. M. le professeur Chastel a déjà publié, il y a quinze ou vingt ans, le résumé du présent ouvrage en quatre volumes in-12 : *Le Christianisme dans les six premiers siècles — au moyen-âge — dans l'âge moderne — au XIXe siècle*. L'auteur reproduit aujourd'hui intégralement les cours qu'il a donnés autrefois à la Faculté de Genève, mis, il y paraît par plus d'une citation, au courant des récents travaux historiques. On ne saurait, on le comprend, résumant les résumés que M. Chastel a faits par avance de son grand ouvrage, analyser dans un court article bibliographique plus de mille pages grand in-8°, et une table des matières, même développée, de ces deux volumes offrirait peu d'intérêt. Un index excellent, dressé par les soins de l'auteur lui-même, y a d'ailleurs pourvu. Il ne faut pas que les arbres empêchent de

voir la forêt, ni les maisons la ville. Qu'il soit donc permis, en ce modeste compte-rendu, de s'attacher de préférence aux points stratégiques; si l'on peut ainsi dire, et, pour reconnaître un si vaste pays, de commencer par suivre la ligne de partage des eaux.

Même sous sa forme complète et définitive, on est étonné tout d'abord de la part singulièrement minime que cette histoire du « christianisme » (qui n'est autre, selon la définition commune, que « la loi et la religion de Notre-Seigneur Jésus-Christ ») fait à l'auteur et au fondateur du christianisme. La vie et la personne de Jésus y sont réduites, on peut le dire, à leur plus simple expression, et c'est à peine si leur historien leur consacre quelques pages, parmi un millier, pour essayer d'établir, par prétérition bien plus que par une démonstration directe, qu'il n'y aurait eu dans cette personne et dans cette vie rien de surnaturel ni même de surhumain. Jésus, en effet, nous assure-t-on, renvoyait les malades qui se pressaient sur ses pas « sinon guéris du moins soulagés. » Les infortunés qui se croyaient possédés du démon « se croyaient délivrés » par lui, qui croyait les guérir par ses adjurations (I, p. 18). Les faits d'où les grandes fêtes chrétiennes tirent leur origine sont ainsi ramenés à une série d'illusions ou totalement ignorés. Il n'est pas même question de la naissance miraculeuse (p. 380). Pâque se réduit à ceci que les disciples « croient à la parole et aux promesses de leur Maître, » au point de s'imaginer qu'il est ressuscité et leur est apparu (p. 21). Le jour de la Pentecôte « ils croient voir une lumière et le Saint-Esprit descendre sur eux en forme de langues enflammées (p. 22), » etc.

Ces prémisses posées, si insuffisantes soient-elles pour expliquer et engendrer ce qui a suivi, donnent la clé de la méthode de l'auteur, et trahissent l'esprit qui inspirera tous ses jugements: c'est le vieux socinianisme genevois, ou, plus exactement, car les sociniens étaient, comme l'on sait, des rationalistes encore supranaturalistes, le pur déisme, si fort démodé de nos jours. « Ce n'est, nous dit l'auteur (II, p. 616), qui répète aussi volontiers le mot qu'il pratique la chose, que par une série d'*épurations* successives que s'opère l'éducation religieuse des peuples. » Il « épurera » donc, sauf peut-être à retrancher parfois les parties

vitales et essentielles du corps de Christ. S'agit-il de la divinité de Jésus-Christ? On sait ce que l'exégèse socinienne en a fait (I, p. 380 et passim). On ajoutera (p. 384) que « selon Hausrath, l'épître de Paul aux Colossiens a été remaniée du temps d'Adrien. » Et sans doute aussi les autres (1)? car il faudrait pouvoir traiter tous les écrits des apôtres comme on a fait (p. 210 et suivantes), de ceux des pères apostoliques, et déclarer que, dès que le Christ y est envisagé comme divin, le texte n'est pas authentique.

S'agit-il de la rédemption, le point central de la théologie apostolique et chrétienne? L'auteur affirme (p. 440) que « nous n'en trouvons aucune trace positive dans les premières prédications des apôtres. » Paul lui-même (p. 442), « restreint l'efficace expiatoire du sang de Christ aux péchés commis avant le baptême, mais y substitue depuis cette époque l'efficace des œuvres de piété et de miséricorde. » Toujours d'après l'auteur (p. 440), « M. Reuss conjecture que Matthieu (xxvi, 28) aurait ajouté de lui-même les mots par trop explicites « *pour la rémission des péchés* (2). » Mais l'exégèse de M. Reuss n'a rien de commun avec l'exégèse socinienne, et voici ses propres paroles. Après avoir déclaré que le texte de Matthieu et de Marc: *Ceci est mon sang, celui de la nouvelle alliance lequel est versé pour plusieurs* « porte à un plus haut degré (que celui moins concis, mais exact d'ailleurs, de Luc et de Paul) le caractère de l'authenti-

(1) Il est vrai, dit M. Reuss *(les Epîtres pauliniennes,* tome II, p. 146), que l'épître aux Colossiens est la première qui s'arrête à ébaucher ce qu'on appellerait aujourd'hui une christologie métaphysique; mais, nous le demandons, sur quoi donc se fonderait l'enseignement des épîtres précédentes avec la théorie du salut en Christ, si ce Christ, dans la pensée de l'auteur, n'était pas un personnage à part, de tous points supérieur à nous autres, sans que nous ayons même besoin de rappeler que les textes lui donnent des attributs analogues à ceux qui se retrouveront plus tard? » Et l'éminent critique cite Rom., i, 4; (ix, 5?); I Cor., viii, 6; x, 4; II Cor., iv, 4.

(2) « N'est-il pas remarquable, dit M. Chastel, que Luc, *Jean* et Paul, dans leur relation de la Cène omettent ces derniers mots? » Jean est sans doute ici pour faire nombre, car, non content d'omettre « ces derniers mots, » il omet le récit entier de l'institution de la Sainte Cène. Comment l'aurais je fait, si je n'existais pas?

cité », il ajoute : « Les deux autres additions que nous trouvons chez l'un ou l'autre évangéliste *n'altérent pas non plus le fond de cette pensée*, mais sont, *soit dans la bouche de Jésus*, soit d'après l'intention du rédacteur, des explications *dont il importe de profiter*. Matthieu ajoute *versé pour la rémission des péchés* ; Luc (et Paul) *faites cela en mémoire de moi*. Car, pour ce qui est de la première addition, tous les lecteurs, tous les chrétiens, *lors même qu'elle n'y serait pas*, comprendraient que le but ou l'effet de l'effusion du sang de Christ ne peut être cherché que dans la sphère religieuse et morale (comp. Matth, xx, 28), et à l'égard de la seconde, nous concevrons encore plus facilement que Jésus a dû dire quelque chose dans ce sens-là, puisque ses disciples ont conservé le rite. » Et plus bas : « C'est la rédemption et ses bienfaits offerts aux individus. C'est ce qui est exprimé par les deux termes de *rémission des péchés* et de *nouvelle alliance*... Cette rédemption est ici le fait principal que Jésus veut constater d'avance et promettre à ses disciples... » (Reuss, *Synopse des trois premiers évangiles*, p. 638-640.)

II

La divinité de Jésus-Christ et la rédemption étant niées et, s'il était possible, éliminées du christianisme dans le premier volume de cette histoire, on sait d'avance à quel point de vue l'auteur racontera dans le second les deux plus grandes controverses qui aient agité l'Eglise et décidé de ses destinées, celle sur la personne même du Seigneur et celle sur son œuvre, défendues par Athanase et Augustin contre Arius et Pélage. En présence de ces luttes héroïques, comment ne pas penser à leur plus grand historien, qui unit à la science la plus vaste et la plus impartiale le sens et le tact chrétiens, si l'on peut ainsi dire ? On a nommé Néander. Avec quelle douceur il parle des personnes, mais avec quelle profondeur il juge les idées ! Hélas ! *pendent opera interrupta*.

En ce qui concerne les ariens, qui se représentaient grossière-

ment le Christ comme une sorte de héros ou de demi-dieu plus païen que chrétien, l'auteur de la présente histoire semble ne pas admettre (II, p. 475 et 518) « qu'accusés eux-mêmes de tendances polythéistes, ils fussent fondés à rétorquer cette accusation contre leurs adversaires. » Mais il estime que « les consubstantialistes (1) étaient assurément des gardiens moins sévères du dogme de l'unité de Dieu » et, suivant sa pente, il demande à leur sujet: « au fond, l'Eglise que nous avons vue paganiser dans le culte pouvait-elle ne pas paganiser aussi dans le dogme? » C'est exactement le même reproche que le judaïsme adresse au christianisme et dont retentissent encore aujourd'hui les synagogues. C'est par « l'esprit du temps, » par où l'auteur semble entendre l'esprit païen, par l'affluence des prosélytes païens (p. 468-469), » qu'il explique la victoire qu'en dépit des persécutions des empereurs ariens et de leurs évêques, la divinité de Jésus-Christ remporta sur ses adversaires, « dont les tendances religieuses trop élevées étaient trop peu conformes à celles du peuple » (p. 519) (2). Les peuples barbares, en revanche, étaient, paraît-il, à la hauteur des conceptions de l'arianisme, car c'est à la suite de leur invasion qu'on le vit tout à coup reparaître dans l'empire romain au commencement du V[e] siècle. « Pourquoi, se demande M. C., ce revirement soudain sous la domination de ces peuples barbares? Ce n'est pas assurément, comme quelques historiens l'ont prétendu, que l'arianisme fût mieux approprié à leur état de civilisation, et de nature à former pour eux un commode système de transition du paganisme au christianisme. » Non, cette explication a déjà été donnée relativement à la divinité de Jésus-Christ. « Disons-le plutôt, répond M. C., si la plupart des peuples germaniques, conquérants de l'empire d'occident, professaient alors l'arianisme, c'est simplement parce que le christianisme leur avait été premièrement communiqué et inculqué sous cette

(1) C'est-à-dire les partisans de la divinité de Jésus-Christ en général, et plus spécialement de la formule de Nicée.

(2) « Une doctrine manifestement contraire à l'esprit du temps, aux tendances de la multitude, *malgré les équivoques par lesquelles on cherchait parfois à la faire accepter*, ne pouvait longtemps se soutenir, » dit encore l'auteur (p. 521).

forme. » Ainsi, dans l'empire romain, parvenu à un haut degré de civilisation, l'arianisme est prêché — et repoussé, malgré tout l'effort des empereurs, « qui le soutenaient pour balancer le crédit de prélats à leur gré trop populaires, » parce que les peuples ne peuvent s'élever à son niveau. En sorte que la divinité de Jésus-Christ, lassant les persécuteurs, s'assit sur le trône avec Théodose, comme le christianisme s'y était assis avec Constantin. « Il fallut bien, convient M. C., que le pouvoir adhérât aussi au symbole de Nicée... Il n'était pas même nécessaire, pour assurer ce changement, qu'aux empereurs ariens succédât un prince élevé dans l'orthodoxie. » (p. 521).

Chez les Goths, tout au contraire, et les autres barbares de la Germanie, la voix d'Ulphilas suffit pour faire de parfaits ariens (p. 522-523) (1). La conséquence logique, dans l'hypothèse de l'auteur, serait que les barbares et leur apôtre avaient plus d'aptitudes religieuses et philosophiques, professaient en un mot un christianisme plus « épuré » que les Athanase, les Augustin, les Origène, les Basile le Grand, les Grégoire de Nysse et de Nazianze, les Chrysostome.

Ne vaudrait-il pas mieux admettre tout simplement que la divinité de Jésus-Christ, qu'on l'entende au sens du symbole de Nicée ou au sens subordinatien d'Origène, était conforme au génie du christianisme et à la pure doctrine de l'Evangile autant que l'arianisme y était contraire ?

Après la personne du Christ, son œuvre. De la divinité de Jésus-Christ, dans le christianisme, découle la grâce. L'auteur définit celle-ci (p. 580) « cette action mystérieuse et fortifiante que l'homme éprouve en s'approchant de Dieu d'un cœur humble et sincère. » La grâce rédemptrice n'est pas comprise dans cette définition. Aussi, sans aborder le fond de leur querelle, se contentera-t-on de reprocher à Augustin et à Pélage des exagéra-

(1) Plus haut (p. 470) on nous a démontré « que les prérogatives et la dignité du Fils de Dieu devaient surtout prévaloir en Occident et tout particulièrement chez les évêques de Rome. » Et, dans la même page, il faut ajouter « aux pontifes de Rome et aux docteurs d'Occident qui suivaient docilement leurs traces... » ceux d'Egypte. — Ce qui a fait demander à un critique si l'Egypte était en Occident.

tions en sens contraire auxquelles on en ajoute soi-même une qui consiste à accuser, avec Julien d'Eclanum, disciple de Pélage, Augustin de manichéisme. Autant on semble s'attacher, en présence du grand docteur de l'occident et de la Réformation, à ne présenter que les arêtes les plus aiguës du dogme, sans jamais pénétrer jusqu'au cœur, autant Pélage est ménagé. Au synode de Diospolis, dit M. C., « Pélage... exposa ses opinions de manière qu'elles n'eussent rien de choquant pour ses juges, et fut encore absous (p. 584). » M. Jundt est moins sommaire et moins indulgent : « Mis en demeure, dit-il, de se prononcer sur les douze articles (dans lesquels les évêques d'Arles et d'Aix avaient formulé les thèses pélagiennes), Pélage refusa d'abord de dire son sentiment sur les cinq premiers, prétendant que c'était à Célestius (son ami et son disciple le plus fameux), et non à lui, qu'ils appartenaient et qu'il fallait en demander compte, et s'efforça de justifier les autres au moyen d'explications ambiguës; mais comme cette réponse ne contenta personne, il se décida à repousser les cinq articles en question, et à signer la sentence d'anathème lancée par le synode de Carthage contre Célestius. Nous ne savons par quelles subtiles distinctions, par quelles restrictions mentales Pélage justifia cet acte devant sa conscience : il lui valut du moins d'être reconnu comme orthodoxe par le synode. » *(Encyclopédie des sciences théologiques*, article *Pélagianisme)*. N'insistons pas. Il importait, pour s'orienter en un ouvrage de si longue haleine et sur un si grand sujet, de chercher à se rendre compte des idées systématiques de l'historien qui certainement a voulu être impartial « sans se condamner, comme il le dit lui-même, à faire abdication de sa conscience et de son jugement. » Il n'a pas voulu davantage y condamner le lecteur français, qui, en tout état de cause, lui a de grandes obligations, même après l'éloquence enflammée des Pressensé et la correcte élégance des Broglie en des travaux admirables mais partiels. La présente histoire sera complète, ce qui représente une somme énorme de patience et de labeur. Ne fût-ce qu'à ce titre, elle demeure un des ouvrages les plus considérables publiés dans ces dernières années en langue française. Son plan, un peu didactique et extérieur peut-être, a le mérite d'embrasser successivement toutes les manifestations de la vie de l'Eglise : gouvernement —

culte — mœurs et discipline — littérature — dogme enfin. Le style, s'il manque de couleur et de chaleur, et, s'il n'est pas toujours strictement correct, manque rarement de clarté. La conclusion du deuxième volume est dans la meilleure manière de l'auteur :

« Forte de l'ascendant que la supériorité de ses lumières lui « donne sur des peuples grossiers, l'Eglise arrête en plusieurs « lieux leurs déprédations, elle s'interpose entre les vainqueurs « et les vaincus, détourne avec la houlette les coups meurtriers « du glaive. Puis, lorsque du milieu de ces dévastations et de ce « chaos, une société nouvelle commencera à s'élever, elle lui « servira d'appui et de tuteur, la protégera au berceau comme « elle protégea l'ancienne dans sa décrépitude; elle lui trans- « mettra les précieux éléments de l'antique civilisation qu'elle a « recueillis dans son sein, sèmera au milieu des institutions bar- « bares des principes d'ordre et de moralité, et, même sous les « nouveaux travestissements qu'elle est destinée à subir, elle « saura conserver son bienfaisant empire. »

AD. MONOD.

HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE DES ÉGLISES RÉFORMÉES AU ROYAUME DE FRANCE, par THÉODORE DE BÈZE, publiée d'après l'édition de 1580, avec des notes et des éclaircissements, par P. VESSON, tome I. — Toulouse, *Société des livres religieux*. 1882.

Nous sommes heureux de pouvoir annoncer ce beau volume, au moment où il sort de presse. C'est une publication qui honore la *Société des livres religieux*, de Toulouse, une entreprise intelligente et généreuse, à la fois protestante et française, qui a été conduite avec beaucoup de soin et menée à bonne fin par M. le pasteur Vesson. La société de Toulouse ne pouvait célébrer le cinquantième anniversaire de sa fondation (son premier jubilé : Lévit. xxv, 11) d'une manière plus digne d'elle, ni plus utile à nos églises. Plusieurs d'entre elles retrouveront dans ce livre l'his-

auteur les expose en observateur impassible, ou même tout-à-fait impartial. Nul ne peut s'étonner qu'il y apporte la chaleur, l'indignation, quelquefois l'exagération d'un homme qui a lui-même pris une part active aux évènements qu'il raconte et qui en a personnellement souffert. Son récit tourne facilement au plaidoyer; il plaide pour la Réforme, non sans passion. Comment en aurait-il été autrement? La polémique alors était partout. Même l'Institution de Calvin fut, à l'origine, un écrit de circonstance, inspiré par le désir de faire connaître « au Roy de France très chrétien une somme de cette doctrine, laquelle d'aucuns iniques estimaient devoir être punie par prison, bannissement, proscription et feu. » Malgré cet inévitable parti-pris du persécuté contre les persécuteurs (« Je confesse, dit l'écrivain, que je parle en cette histoire, non point comme neutre, ains comme estant du costé de la religion »), Théodore de Bèze tient à affirmer son entière sincérité d'historien : « J'appelle, dit-il, le Dieu de vérité en témoin que je n'ay ici rien forgé du mien; je n'ay rien mis en avant que bien attesté; je n'ai apporté en ce faict ni haine contre les uns, ni amitié des autres, qui m'ait ébloui pour faire du noir le blanc, ou du blanc le noir, supportant les uns pour fouler les autres, mais qu'au contraire j'ay suivi la simple vérité de mes mémoires soigneusement recherchés et publiquement attestés, sans m'escarter pour faire de longs discours et sans m'eslongner du stile d'une simple et nue narrative. » En effet, quand il trouve chez ses coréligionnaires des ambitions personnelles ou de la violence, il n'hésite pas à les condamner.

Quand on songe que ce volumineux travail n'a été qu'une faible partie de l'œuvre de Théodore de Bèze, qu'en même temps qu'historien il était théologien, toujours sur la brèche et rompu à toutes les luttes, professeur à Lausanne et à Genève, traducteur des Psaumes, poète, prédicateur, continuateur de l'œuvre de Calvin, en ce qui concerne la direction des églises de la Réforme, on ne peut que souscrire au jugement porté sur lui par Sénebier, à la suite de l'article qu'il lui a consacré dans son *Histoire littéraire de Genève* (3 volumes in-8°, 1786) : « Ne jugeons point, dit-il, ces grands hommes par nous-mêmes; leur goût pour le travail, leur force pour s'y livrer, leur oubli d'eux-mêmes, dès qu'il s'agissait du bien public, sont autant de problèmes presqu'insolubles dans

ce siècle où les plus laborieux seraient oisifs, si on comparait leurs occupations à celles de ces hommes étonnants, où chacun caresse ses petits goûts, ses petites passions, ses petits intérêts, sans penser qu'il est des hommes qui sollicitent nos services et une patrie qui exige un entier dévouement. »

En terminant, remercions encore les membres de la Société de Toulouse et tout particulièrement le consciencieux et habile éditeur de l'*Histoire ecclésiastique,* du précieux trésor dont ils viennent d'enrichir notre littérature protestante, et formons le vœu qu'encouragés par cet essai, qui est un succès, ils poursuivent la voie où ils sont entrés. Puissent-ils entr'autres reprendre le projet, abandonné il y a quelques années, mais qui, nous l'espérons, serait aujourd'hui mieux compris et plus favorablement accueilli, de publier les Commentaires de Calvin sur le Nouveau Testament ! Enfin, s'il est possible, qu'ils nous donnent l'Histoire des martyrs de Jean Crespin ! Ni la sympathie, ni le concours de nos églises ne feront défaut à la Société de Toulouse. *Vires acquiret eundo* : Sa prospérité croîtra avec son activité.

JEAN MONOD.

L'ÉGLISE SOUS LA CROIX, ÉTUDES HISTORIQUES, par Daniel Benoit, pasteur. Toulouse, *Société des livres religieux*. 1882.

M. le pasteur Benoit continue ses études sur notre XVIIIe siècle réformé. Il nous a déjà donné : *Un Martyr du Désert, Jacques Roger, restaurateur du protestantisme dans le Dauphiné au XVIIIe siècle* (ouvrage qui en est à sa seconde édition) et *Une victime de l'intolérance au XVIIIe siècle, Desubas, son ministère, son martyre, d'après des documents inédits.* Aujourd'hui, il nous offre un nouveau volume : *L'Eglise sous la croix, Etudes historiques.*

Fulcran Rey, Pierre Papus, Etienne Arnaud, Jean Martin, Pierre Dortial, Arnaud Duperron, les deux derniers forçats pour la foi, etc., telles sont les figures qui passent successivement

sous nos yeux. « Prédicateurs sans grande instruction, anciens des consistoires ou galériens pour la foi, aucun d'eux n'a laissé un nom célèbre dans l'histoire, et ils étaient loin de briller tous par les dons exceptionnels de l'intelligence, » mais ils furent de fermes témoins de la vérité, et leur obscurité même, non moins que leur fidélité, a excité l'intérêt de notre historien. Car, dit-il, je réserve ma plus vive sympathie à ces martyrs ignorés, à ces morts inconnus, comme les appelle M. Pelletan, qui dans la souffrance et l'obscurité sont demeurés fidèles à leur Sauveur, ont combattu le bon combat de la foi et nous ont légué de précieuses traditions d'héroïsme et de fidélité chrétienne.

On ne saurait mieux dire, ni surtout mieux penser. Aussi M. Benoit a-t-il été récompensé de ses efforts généreux et pieux. Et c'est avec des découvertes de toutes sortes qu'il se présente à nous. Plusieurs de ses études, en effet, sont écrites d'après des manuscrits jusqu'ici inconnus des historiens, et la plupart de ses récits sont en même temps des révélations.

Je n'essayerai pas ici de les analyser ; on ne résume pas une vie toute simple, où il n'y a presque pas d'évènements, où ne se trouvent que des témoignages admirables de foi, foi d'un martyr répondant à ses juges et montant sur son bûcher. Il faut lire ces courtes biographies. Et autant l'analyse serait sèche, autant le récit paraîtra émouvant.

Une chose seule égale l'émotion, c'est l'édification. Quelle admirable apologie de notre foi ! Lisez seulement ces quelques lignes qui pourraient servir d'épigraphe à tout le volume : « Vous venez de m'infliger une peine que je n'ai guère sentie, dit Fulcran Rey à ses juges au moment où ils viennent de briser ses membres par la question. Je crois que vous avez plus souffert que moi. Je puis vous protester que, dans le fort de la peine que vous avez voulu que j'endurasse, je n'ai point senti de douleur. » Voilà le miracle, je veux dire le fait. Or quel jour étrange ce fait ne jette-t-il pas sur toute la théologie et sur toute la philosophie ? L'âme et le corps ne sont donc pas une seule et même chose. C'est donc à ce point que l'âme l'emporte sur le corps. La douleur n'est pas toujours une souffrance. La mort n'est pas toujours un mal. Ce qui donne à la mort son aiguillon terrible, c'est le péché. Pour l'âme rachetée et unie à son Sau-

veur, la peine du péché est effacée. Les dogmes, les croyances, les espérances du christianisme, ne sont donc pas de futiles rêveries : ce sont des réalités plus réelles que les coins du bourreau, plus réelles que les tenailles et les cordes qui déchirent et disloquent le corps.

Nous remercions sincèrement M. Benoit de son nouveau travail. Nous nous permettrons seulement d'émettre le vœu qu'il ne se contente plus désormais de ces études détachées, isolées, et qu'il veuille bien réunir le fruit de ses recherches dans un tableau complet de ce XVIII[e] siècle que personne ne connaît et n'aime plus que lui.

E. DOUMERGUE.

Pour la rédaction générale :

Le Directeur-Gérant : CHARLES BOIS.

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE

(de Lausanne) 1882

N° 1. Vuilleumier, *La critique du Pentateuque dans sa phase actuelle* (1er art.)
Nippold, *Le principe essentiel du protestantisme* (2e art.).
Baridon, *La prédication d'après M. Ward Beecher.*
Compte-rendu de divers ouvrages théologiques.
N° 2. Grétillat, *L'oracle d'Emmanuel.*
Baridon, *La prédication* etc. (2e art.).
Nippold, *Le principe du protestantisme* (3e et dernier art.).
Compte-rendu de plusieurs ouvrages théologiques et philosophiques.
N° 3. Dubois, *Darwin et la théologie.*
Vuilleumier, *La critique du Pentateuque* etc. (2e art.).
Biedermann, *Strauss et la théologie contemporaine.*
Astié, *Préface* de sa nouvelle édition des *Pensées* de Pascal.
Compte-rendu d'ouvrages théologiques.
N° 4. Vuilleumier, *La critique du Pentateuque* etc. (3e art.)
Van Goens, *Les déistes anglais et le christianisme.*
Eug. Dreher, *Liberté et nécessité.*
Compte-rendu d'ouvrages théologiques et philosophiques.

ZEITSCHRIFT FÜR DIE A. T. LICHE WISSENSCHAFT

1881

N° 1. Stade, *Deuterozacharja* (1er article).
Hollenberg, *Zur Kritik des Buches Josua und des Buches der Richter.*
Baethgen, *Nachricht von einer unbekannten Handschrift des Psalterium juxta Hebraeos Hieronymi.*
Stade, *Lea und Rahel.*
Meyer, *Kritik der Berichte über die Eroberung Palæstinas.* Etc.
N° 2. Giesebrecht, *Der Sprachgebrauch des Elohisten.*
Le même, *Die Abfassungszeit der Psalmen.*
G. Hoffmann, *Lexikalisches.*
Stade, *Zur Entstehungsgeschichte des vordeuteronomischen Richterbuches.* Etc.

1882

N° 1. Budde, *Das hebr. Klagelied.*
G. Hoffmann, *Lexikalisches.*
Smend, *Die Genesis des Judenthums.*
Stade, *Deuterozacharja* (suite). Etc.
N° 2. Siegfried, *Zur Geschichte der neuhebr. Lexicographie.*
Budde, *Die Capitel 27 und 28 des Buches Hiob.*
Stade, *Deuterozacharja* (fin). Etc.

Montauban. — Typ. de Macabiau-Vidallet, Carrère, successeur, rue Bessières, 25.

REVUE THÉOLOGIQUE

ADOLPHE MONOD ET LE RÉVEIL[1]

I

L'un des caractères de ce mouvement religieux, le premier qui se présente à ma pensée, est la foi à la divinité des Ecritures. Ce grand principe des églises protestantes n'avait pas été répudié par la nôtre; il n'avait été que délaissé; mais il l'avait été déplorablement. Il reprit son empire sur les âmes. Le peuple réformé en France devint de nouveau un Samuel disant à Dieu : *Parle, Seigneur, ton serviteur écoute.* Faire parler le Seigneur et l'écouter; faire parler le Seigneur et le croire; faire parler le Seigneur et lui obéir; faire parler le Seigneur et ne permettre à aucune parole de contredire la sienne, ce fut le désir et ce fut aussi l'honneur de tous les hommes du Réveil.

(1) Nous sommes heureux de pouvoir donner ici à nos lecteurs la première partie du discours de M. le professeur Pédézert, prononcé à l'ouverture de l'année scolaire 1882-83, dans la Faculté de Montauban, le 16 novembre 1882. Le discours complet ne tardera pas à paraître.

Nul ne sentit plus profondément qu'Adolphe Monod le besoin d'une règle en matière religieuse et nul ne se montra plus disposé à s'y plier. Il voulait, il lui fallait une autorité absolue à qui il pût accorder une soumission absolue. Il trouva cette autorité et il lui offrit cette soumission. Foi sans réserve et obéissance sans restrictions. Il faut l'entendre lui-même : « Le chrétien accepte la Bible comme la parole de Dieu, sur la foi des miracles et des prophéties, c'est-à-dire de faits historiques dont il ne peut rendre compte autrement, et puis il s'en rapporte à la Bible pour suppléer à sa propre ignorance sur les choses de Dieu (1). » Il complète ailleurs cette pensée. « Ah ! si vous pensez qu'il faille fermer les yeux pour se rendre aux marques de divinité qui sont dans la Bible, détrompez-vous ; il ne faut, au contraire, que les bien ouvrir. Car ces marques sont telles que quiconque cherche avec candeur si la Bible est de Dieu s'en convaincra irrésistiblement, et que celui qui l'a déjà reçue pour sa Parole trouve partout la preuve qu'il a droitement jugé. Il la trouve, cette preuve, non seulement dans ces miracles et ces prophéties qui sont aussi bien démontrés que les histoires les plus authentiques des siècles passés ; non seulement encore dans cette voix intérieure par laquelle le Saint-Esprit lui atteste qu'il est dans la vérité ; mais il la trouve tout autour de lui, dans les faits qui se passent actuellement sous ses yeux ; mais il la voit écrite partout, au ciel, sur la terre, dans le cœur et dans la vie de l'homme. » Après avoir montré que le monde est plein d'énigmes que la Bible explique et explique seule, il ajoute : « C'est par là, c'est par cette preuve de fait et d'expérience que nous nous assurons, avec une assurance qui ne fait que croître de jour en jour, que la Bible est bien ce qu'elle dit être, le livre de Dieu. Et comme un homme qui aurait longtemps erré dans une maison en essayant vainement de toutes les clefs qu'il rencontre pour pénétrer dans les appartements qui la composent, mais qui parviendrait enfin à en trouver une qui s'adapte à toutes les serrures avec une

(1) *Sermons*, 2e vol., p. 359.

égale facilité, connaîtrait à cette marque qu'il a trouvé la clef du maître, ainsi « nous avons cru et nous avons connu » que la Bible est la clef du maître du monde, parce que nous avons éprouvé qu'elle en ouvre toutes les portes et qu'elle y met tout à découvert (1). »

Adolphe Monod ne croyait donc pas les yeux fermés, il croyait les yeux ouverts et parce qu'ils étaient ouverts. Les évidences ne lui faisaient pas méconnaître les obscurités. Il disait à ses jeunes élèves de la Faculté de Montauban : « Je n'oublie pas les objections que l'inspiration des Ecritures a soulevées, ni les obscurités réelles dont elle est enveloppée ; si elles troublent parfois vos cœurs, elles ont aussi troublé le mien ; mais je n'ai eu alors, pour retremper ma foi, qu'à jeter un regard sur Jésus glorifiant les Ecritures dans le désert ; et j'ai vu, pour qui veut s'en rapporter à lui, le plus embarrassant des problèmes se transformer en un fait historique, palpable, parlant aux yeux. Jésus ne les ignorait pas, sans doute, ces difficultés de l'inspiration, et la portion des Ecritures qu'il cite, l'Ancien Testament, est celle qui en offre plus ; l'ont-elle empêché d'invoquer leur témoignage avec une confiance sans réserve ? Que ce qui lui a suffi vous suffise... Qu'est-ce qui vous préoccupe dans l'inspiration ? Est-ce le degré de l'inspiration ? Craignez-vous qu'il y ait moins d'inspiration dans les livres historiques que dans les livres prophétiques ? Jésus cite toujours l'Ecriture comme une autorité qui « ne peut être anéantie (2), » et dans l'endroit qui nous occupe, ses citations sont toutes tirées d'un livre historique, le Deutéronome. Enfin, êtes-vous embarrassé de savoir quelle théorie adopter sur l'inspiration : quel en est le mode, l'étendue, quelle part elle laisse au concours de l'homme, si elle dirige l'esprit de l'auteur sacré ou sa plume, et autres questions de cette nature ? Ici encore, prenez exemple de Jésus. Sur toutes ces questions spéculatives, il ne s'explique pas. Mais s'agit-il de la question pratique ? S'agit-il de la confiance avec

(1) 2e vol., p. 53 et 55-56.
(2) Jean x, 35.

laquelle vous pouvez citer les Ecritures, toutes les Ecritures, et jusqu'à un mot des Ecritures ? Impossible d'être plus clair, plus ferme, plus positif qu'il ne l'est. Allez et faites de même. Citez les Ecritures comme Jésus, et ayez sur l'inspiration la théorie que vous voudrez... Ah ! quand le diable viendra vous jeter encore dans l'esprit quelqu'une de ces subtilités de l'école qu'il a toujours en réserve contre l'inspiration des Ecritures, contentez-vous de le renvoyer à Jésus. « Que ne disais-tu cela à mon Maître, quand il te repoussait au désert par cette parole qui te paraît si faible et si incertaine ? Va lui porter tes objections ; et quand elles l'auront ébranlé, elles m'ébranleront à mon tour (1). » La conséquence de ces observations est exprimée dans ce conseil de Bengel à un jeune théologien : « Mange en paix le pain des Ecritures sans t'inquiéter du grain de sable que la meule peut y avoir mêlé (2). »

Cette fin de non-recevoir opposée à Satan est plus oratoire que scientifique et elle étonne un peu de la part d'un professeur de théologie parlant à des étudiants en théologie. Les difficultés de l'inspiration ne sont pas d'ailleurs les seules ni peut-être les principales difficultés que l'on ait à surmonter pour croire à la divinité des Ecritures. Adolphe Monod l'a senti et il l'a dit éloquemment. Il a eu de grandes luttes à soutenir pour devenir le disciple docile de la Bible et pour le rester. Dans un grand discours consacré à sa défense, il fait des aveux aussi émouvants qu'inattendus. Il avait dû se convaincre lui-même d'abord, et il n'avait fait que se troubler. Il faut l'entendre à la fois pour le plaindre, l'admirer et l'imiter. Nous voyons déjà ici la beauté et la grandeur de son âme. « Ne pensez pas, mes frères, que nous nous exaltions l'esprit pour ne rien voir qui nous embarrasse dans le chemin de la foi. Vous y trouvez de grandes obscurités ; j'y en trouve aussi, je l'avoue et je vous ouvre ici mon âme tout entière. Quand je prends ce livre dans mes mains, et que je me dis que

(1) 2e vol., pp. 185 et *ss*.

(2) Paroles citées en note par Adolphe Monod.

c'est ici un livre qui ne ressemble à aucun autre, et qui a été, seul entre tous, inspiré de Dieu ; quand je me dis qu'Esaïe, Jérémie, saint Paul, saint Jean, « ont parlé poussés par le Saint-Esprit, » et que je dois recevoir la parole de leur bouche comme je recevrais une parole sortie du ciel ; quand je vois cependant chacun d'eux conservant dans cette inspiration commune son caractère individuel, et se servant au reste de tous les moyens de s'éclairer qui sont à sa portée, je m'arrête, je me perds dans mes réflexions, et la doctrine de l'inspiration m'étonne et me confond. Et puis, quand j'ouvre la Bible, quand je considère cette doctrine chrétienne si étrange pour la philosophie du siècle, et cette vie chrétienne plus étrange encore pour mes penchants naturels ; quand je médite sur ce Fils innocent mourant pour des hommes coupables, sur cet Esprit qui souffle où il veut sans qu'on sache d'où il vient, ni où il va, sur cette vertu toute puissante de la prière, sur cette foi qui crée au-dedans et au-dehors tout un monde nouveau, enfin sur le jugement solennel qui doit partager les hommes en deux classes séparées par un abîme à jamais infranchissable, les uns allant à la vie éternelle et les autres aux peines éternelles ! oh ! alors ma foi, je ne veux pas dire s'ébranle, mais elle se trouble ; alors, écrasé en quelque sorte sous le poids des mystères de Dieu, je suis comme un homme qui sent son regard s'éblouir et qui est contraint de s'asseoir pour ne pas tomber ; alors, il semble que le tumulte de mes pensées va m'arracher ce cri que la persécution des méchants faisait jeter à Jérémie : « Je ne ferai plus mention de lui ; je ne parlerai plus en son nom. » En de tels moments, que sais-je ? peut-être une affreuse tentation se présenterait à mon esprit, si l'incrédulité, toute désespérante qu'elle est pour mon cœur, m'offrait au moins un système qui satisfît mon intelligence. Mais qu'y trouvé-je, au contraire ? J'y trouve des difficultés infiniment plus grandes que dans la religion..... Ah ! les contradictions dont l'incrédulité est toute remplie me repoussent en arrière, et ne me laissent d'autre retraite que la foi avec ses saintes obcurités. Et, après avoir été près de dire avec Jérémie : « Je ne ferai plus mention de lui, je ne parlerai plus en son

nom, » je suis forcé de m'écrier avec lui : « Mais il y a eu dans mon cœur un feu ardent renfermé dans mes os ; je suis las de le porter et je n'en puis plus ! (1) » Alors, je reviens à toi, ô Dieu de Jésus-Christ, comme l'enfant prodigue à la maison paternelle ! « Sous les bras éternels, » je saisis par le cœur ce que mon intelligence n'a pu atteindre, et je ne trouve de paix qu'à te croire, et de bonheur qu'à te servir ! Après tout, si la foi a des ombres, c'est parce qu'elle a de vives lumières ; si elle a de profonds abîmes, c'est parce qu'elle a de hautes montagnes ; et si elle tient les clefs de l'enfer, c'est parce qu'elle tient aussi celles du ciel ! Sans doute, il y a des choses que je ne comprends pas, mais je comprends que je ne comprenne pas... La nature a ses secrets, et je crois en Dieu ; la Bible a ses mystères, et je crois en Jésus-Christ. Que dis-je ? ces mystères eux-mêmes, après avoir commencé par me confondre, finissent par m'éclairer et par me donner les plus saintes leçons ; et il n'y a pas jusqu'à ces peines éternelles que j'ai si longtemps repoussées, qui n'aient servi à me révéler, ô mon Dieu, avec la frayeur de tes jugements et la sainteté de ta loi, la grandeur de ta délivrance et la profondeur de ton amour. « Parle, Seigneur, ton serviteur écoute ! » Il écoute le front courbé dans la poussière. Dusses-tu dire les choses les plus nouvelles pour moi, parle encore ! Je crois, parce que c'est toi qui parles ; je veux être le plus croyant des hommes pour n'en être pas le plus crédule et le plus insensé (2). » A propos des démoniaques, il disait, avec plus de calme : « Le plus sûr, comme le plus simple, c'est de prendre les choses comme elles sont écrites, sans prétendre pénétrer au-delà. Rappelons-nous cette parole de l'Ecriture : « Les choses cachées sont pour l'Eternel notre Dieu, mais les choses révélées sont pour nous et pour

(1) Jérémie xx, 29.

(2) 2e vol., pag. 360-363. « Quand la parole de Dieu s'est ainsi expliquée, je n'ai pas besoin, quant à moi, d'autre autorité. 1er vol., pag. 27. « Cela est vrai, parce que Dieu l'a dit, et je crois ce qu'il a dit. » *Ibid.*, pag. 120.

nos enfants. » La plus haute sagesse, en pareille matière, est celle du petit enfant (1). »

Cette sagesse a été celle de l'orateur. Sans doute, il a cherché à justifier les enseignements de l'Ecriture devant la conscience et devant l'intelligence de l'homme, mais ce qui le décidait, d'abord, à les admettre, ce n'était pas leur valeur, c'était leur origine. S'ils étaient scripturaires, ils étaient divins, et, s'ils étaient divins, ils étaient vrais. Et ce n'est pas à une partie de la Bible, à l'exclusion d'une autre ou plus qu'à une autre, qu'il s'est soumis; il s'est soumis à tous les livres et à toutes les parties de chaque livre; il a reçu, avec la même confiance, « les Ecritures, toutes les Ecritures, jusqu'à un mot des Ecritures, » depuis la Genèse jusqu'à l'Apocalypse. Il cite le Cantique des Cantiques (2) comme l'évangile de saint Matthieu, ou plutôt les paroles de ce poème comme les paroles mêmes de Jésus-Christ, et il tient David, Salomon, Esaïe, Jérémie, l'auteur du livre de Job, non-seulement pour des prophètes, mais aussi pour de vrais et grands poètes, inspirés de Dieu (3).

Je fais comme lui, j'écarte la critique pour le moment, et je me borne à remarquer que, sous ce premier rapport, sa foi a servi son éloquence. Le prédicateur qui croit devoir parler comme un simple homme à d'autres hommes rabaisse son rôle et affaiblit ses discours. Au contraire, le prédicateur qui est convaincu et qui affirme que sa parole est la parole de tous les docteurs fidèles dans toutes les églises chrétiennes, la parole des Pères, la parole des apôtres et des prophètes, la parole de Jésus-Christ lui-même et de Dieu lui-même, trouve, du même coup, plus de force dans son âme et plus de docilité dans ses auditeurs. Alors, faible, il peut exhorter les forts; petit, il peut exhorter les grands et ignorant, les savants. « Vous savez bien, disait Adolphe Monod, vous savez bien vous-mêmes, quoiqu'on en dise,

(1) 2e vol., p. 100-101.

(2) ... « l'amour dépeint par le Saint-Esprit en ces traits de feu dont tout amour terrestre n'est qu'un pâle reflet : « L'amour est fort comme la mort... » 4e vol., p. 63.

(3) *Ibid.*, p. 72.

que notre doctrine n'est pas de nous, mais des Ecritures, et que vous ne pouvez vous séparer d'avec notre Evangile sans vous séparer aussi d'avec la parole des prophètes, des apôtres, de Jésus-Christ (1). » Il parlait donc et il se faisait écouter comme un homme de Dieu.

Le second caractère du Réveil a été l'attachement aux doctrines connues sous le nom d'orthodoxie. On ne pouvait revenir aux livres saints sans revenir aussi à elles. Elles étaient tombées en discrédit, on les remit en honneur. On les avait sacrifiées à la morale, on les invoqua dans l'intérêt de la morale elle-même. On combattit avec une égale ardeur ici l'infidélité, là l'indifférence dogmatique. Il arriva à l'un des hommes du Réveil de dire que l'importance du dogme est le premier des dogmes.

Adolphe Monod dut approuver la pensée, sinon les mots. Nul ne se montra plus jaloux ou aussi jaloux que lui des droits de la vérité; nul ne parut plus touché de ses bienfaits; nul ne plaida plus ardemment sa cause. Tout jeune encore, il avait entendu dire que ce qui importait ce n'était pas la certitude, mais la sincérité de la foi, pas la vérité des doctrines, mais le bon vouloir des âmes; c'était l'opinion générale dans son église et dans les autres églises. Il protesta, au nom de la raison et au nom de l'expérience, comme au nom de l'Ecriture, contre ce mépris des doctrines devenu, en quelque sorte, lui-même une doctrine. « Telle doctrine, disait-il, telle disposition; telle croyance, tel caractère; tels principes dans l'esprit, tels sentiments dans le cœur (2). » Il est vrai, souvent l'homme semble contredire sa foi par sa vie. On le trouvera toujours d'accord avec lui-même si l'on veut bien distinguer ce qu'il *croit* de ce qu'il professe. « Quoi qu'il en soit, un homme n'est pas deux hommes; il est toujours, au fond, conséquent avec lui-même. Il y a une harmonie nécessaire et éternelle entre son entendement et sa volonté. Ses penchants, son caractère sa morale naissent de ses

(1) 4e vol., p. 91.
(2) 1er vol. p. 83.

opinions, de ses principes, de sa doctrine (1), comme un arbre naît de sa semence; et comme la semence d'un arbre est tout cet arbre, tronc, branches, feuilles, fleurs, fruits, dans ce sens qu'elle contient le germe dont tout cela est le développement, ainsi la doctrine d'un homme est tout cet homme, sentiments, penchants, discours, actions, dans ce sens qu'elle contient le principe dont tout cela est l'application. Qu'on vienne nous dire après cela qu'on souhaite la sanctification sans s'inquiéter par quelle doctrine on y arrivera ! C'est comme si on disait : Je veux recueillir dans un champ des raisins, mais peu importe qu'on y plante une vigne ou des chardons. Insensé! chaque fruit a son arbre : le raisin, la vigne ; la figue, le figuier; et chaque disposition a sa doctrine ; le vice a sa doctrine; la vertu a sa doctrine; la sanctification a aussi la sienne, et c'est celle-là qu'il faut chercher (2). »

La question de vérité était donc aussi une question de salut. Une pareille conviction devait inspirer la défense non-seulement de la doctrine en général, mais de chaque grande doctrine chrétienne, en particulier. Adolphe Monod ne s'est pas dérobé à la tâche ; il en connaissait et il en a affronté toutes les difficultés. Si quelqu'un a eu honte, en notre siècle, de l'Evangile, ce n'est pas lui; il l'a accepté avec tous ses mystères; il a rempli ses discours de toutes ses folies; il a porté, avec intrépidité, toutes les croix morales et doctrinales de la foi chrétienne, et il en a été récompensé déjà dans ce monde.

Son éloquence s'est accrue de sa doctrine. Les discours qu'il a bâtis sur les vieux dogmes chrétiens ou consacrés à les défendre sont les plus puissants et même les plus beaux de ses discours. C'est là qu'il est le plus apôtre, prophète et même poète, et qu'il atteint le mieux à la grandeur littéraire, en poursuivant la seule utilité morale. C'est que l'orthodoxie est la grande ressource du pasteur en chaire. Le mysticisme y est trop sub-

(1) Le contraire est vrai aussi. « La volonté organe de la créance. » — Aux yeux purs la lumière pure.

(2) 1er vol., p. 86 et 87.

til, le déisme trop sec; seule l'orthodoxie fournit au prédicateur les idées nettes, les doctrines fortes, les faits émouvants, les tristesses et les joies, les terreurs et les espérances dont il a besoin pour agir sur les âmes et même sur les imaginations. Seule elle lui fournit les éléments des vigoureux et populaires discours. Si elle doit mourir, comme on l'annonce, la grande éloquence religieuse mourra avec elle. Dans tous les cas, nous lui devons Adolphe Monod, comme nous lui devons Saurin, Bourdaloue, Chrysostome et tout ce qui s'est illustré dans la chaire chrétienne, soit autrefois, soit de nos jours.

Le troisième caractère du Réveil a été un mouvement des consciences. Ce n'eût pas été comprendre les doctrines chrétiennes et leur être fidèle que de ne s'occuper que d'elles. Il fallait faire comme elles : parler aux consciences. Ce devoir fut compris et rempli, peut-être même un peu exclusivement. Les préoccupations doctrinales et les préoccupations morales se confondirent, fortifiées les unes par les autres. Tout se rapportait à l'homme intérieur et, dans l'homme intérieur, à l'âme plutôt qu'à l'imagination, à la conscience plutôt qu'à l'intelligence. De là beaucoup de sérieux et un peu d'étroitesse. Notre Réveil aurait pu avoir un Pascal; à défaut d'un Pascal, il a eu un Vinet; il ne pouvait avoir un Chateaubriand.

Encore ici Adolphe Monod s'est montré l'homme du Réveil. Il a été le prédicateur de la conscience. Il avait un cœur ouvert aux émotions douces et profondes. Il connaissait le charme des affections humaines, en particulier, les joies et les tristesses du foyer. Il a loué les larmes de saint Paul, non-seulement de saint Paul apôtre, mais de saint Paul homme et ami. Cependant, il estimait peu la sensibilité proprement dite. Il reprocha un jour amicalement à un prédicateur de l'avoir fait pleurer. Il n'y avait, d'après lui, ni grand profit ni grand mérite à attendrir les cœurs. Il s'en est sévèrement abstenu. Quand il a prononcé un discours sur le cœur de l'homme demandé par Dieu, il a eu soin d'expliquer que par le cœur, il n'entendait pas « les affections tendres » et moins encore « les démonstrations vives, » mais le sentiment, la conscience, l'amour, ce

terrain primitif et substantiel de la nature humaine (1). Et pour lui le fond de ce fond était la conscience, qu'il ne craint pas d'élever ailleurs au-dessus du cœur (2).

Il avait raison. Les hommes de l'art eux-mêmes pensent comme lui. Ils se plaisent à imaginer les plus ardentes luttes entre le cœur et la conscience. Mais c'est à la conscience qu'ils donnent ou promettent la victoire. Nous nous croyons les maîtres de notre cœur; nous nous reconnaissons le droit de le donner et de le reprendre; souvent nous nous sentons obligés et nous sommes fiers de lui résister. Il n'en est pas ainsi de notre conscience; elle n'est pas à notre disposition, nous sommes à la sienne. Et parce qu'elle nous lie, elle nous émeut; elle nous émeut même plus que le cœur. Ce sont ses remords qui sont les plus amers, ses troubles qui sont les plus profonds, ses enthousiasmes qui sont les plus vifs, ses élans qui sont les plus entraînants. C'est elle qui suscite ou apaise les plus terribles tempêtes humaines, et qui préside aux plus tragiques évènements de l'histoire. Elle a aussi sa sensibilité, elle fait couler au-dedans nos plus tristes larmes, celles du péché. En s'adressant à la conscience, Adolphe Monod s'adressait à la partie la plus profonde, je voudrais pouvoir ajouter à la partie la plus oratoire de notre être. Il se plaçait sur le terrain des grandes luttes. C'est là que les forts déploient leur force. Attaquer la conscience corps à corps, mais non, s'emparer et se servir de cette partie de l'homme pour avoir raison des autres, c'est remplir ou du moins c'est comprendre les conditions de la haute éloquence. Adolphe Monod les a comprises et remplies. Il a été le ministre tour à tour miséricordieux et terrible, attendri et courroucé, toujours fidèle, de la conscience et par là il a remué les âmes jusque dans leurs profondeurs dernières.

Le quatrième caractère du Réveil a été la préoccupation du salut. Cette préoccupation suscitait ou dominait toutes les autres:

(1) 3e vol., p. 380.

(2) « Il n'y a qu'une faculté élevée au-dessus du cœur, c'est la conscience, aspirant à la sainteté. » *Ibid.*, p. 66.

Ecritures inspirées, doctrines fidèles, consciences émues, c'étaient des moyens de salut. L'homme est perdu, mais il peut, il doit être sauvé, voilà le point capital. L'homme comdamné par le péché, l'homme sauvé par la grâce, voilà le double enseignement à répandre, et il était répandu partout et par tous. La conversion faisait un peu oublier la sanctification. On allait au plus pressé. Une fois revenu à la maison paternelle, l'enfant prodigue apprendrait de son père et du temps les devoirs de sa condition nouvelle.

C'était bien là aussi l'esprit d'Adolphe Monod. Avant tout, il voulut être, il fut un sauveur d'hommes. De même que, pour lui, les questions de conscience l'emportent sur toutes les questions d'intelligence et de cœur, de même, dans les questions de conscience, la question de salut l'emporte sur tout le reste. Il ne s'est tant adressé à la conscience que parce qu'il pensait trouver en elle de plus puissantes raisons de conversion.

Comme les hommes de son temps, il a fait un grand usage de la crainte dans ses discours. Depuis Saurin, on n'avait point entendu de pareilles menaces dans nos chaires. Saurin lui-même ne s'est pas élevé à ce degré d'épouvante. Qui n'a tremblé devant ces abîmes creusés dans d'autres abîmes pour les plus damnés d'entre les damnés, et de cet effroyable mot : *maudit*, rendu plus terrible encore par les commentaires ! Les auditeurs auraient demandé, comme jadis les Israëlites, s'ils l'avaient osé, que la parole ne leur fut plus adressée, tant elle leur causait d'effroi. Lui-même, semblable à Moïse, était épouvanté et tout tremblant, tant ce qui apparaissait était terrible. Son langage, sa personne même, son visage sombre, sa voix tantôt menacante, tantôt déchirante, cet enfer qu'il voyait, qu'il touchait, dont il frémissait le premier, dont il frémissait plus que personne, ouvert tout grand, tout horrible et tout prêt devant un peuple consterné, auraient fait de lui le Milton de la chaire, si la crainte avait laissé quelque place à l'admiration. Elle ne lui en laissait aucune. Jugez-en par ces paroles : « Oui, malheur à vous ! La mesure de vos privilèges sera la mesure de votre comdamnation. Chaque grâce nouvelle que vous recevez sera un

poids de plus jeté dans la balance de votre supplice éternel. De tous les hommes ceux qui seront traités le plus insupportablement, ceux que l'on montrera dans l'enfer comme les monuments les plus éclatants et les plus déplorables de la justice divine, ceux dont un damné dira à un autre damné : Que nous sommes heureux de n'être pas cet homme-là ! ceux qui formeront comme un enfer à part dans l'enfer, ceux qui seront maudits entre les maudits et damnés entre les damnés, qui seront-ils ?... Nommez-les vous-mêmes. »

« Je sucombe dans le poids de mon sujet. Je n'ai pas le courage, je n'ai pas la force de m'arrêter plus longtemps sur la description d'une pareille misère. — ... Quand je me dis enfin qu'il faut chercher cet homme (l'homme destiné à ce sort) — où ? au bout de la terre ? non ; mais près de nous, — mais dans ces contrées, — mais dans ce peuple, — mais dans ce temple, — mais parmi ceux que je vois là devant moi, qui entendent maintenant ma voix, dont les regards rencontrent maintenant mes regards, — un frisson court dans mes veines, le cœur me manque, il me semble que la voix va m'échapper, et tout ce que je puis dire encore, c'est que de tous les spectacles de douleur que j'ai contemplés dans ma vie, le plus triste que j'aie jamais eu devant les yeux, c'est vous, qui que vous soyez, qui êtes dans cette condition, et qu'aucune misère dont j'aie été le témoin, aucune misère dont j'aie entendu parler, aucune misère que je puisse imaginer, ne me fait éprouver une compassion qui approche de celle que je ressents pour vous... La compassion que vous m'inspirez est autant au-dessus de toutes celles que pourraient mériter tous les maux de cette vie que l'éternité est au-dessus du temps et l'infini du fini. Cette compassion, rien de terrestre, rien d'humain ne peut ni l'égaler ni l'estimer ; et quelque grande qu'elle soit, elle devrait l'être davantage encore, et, si j'avais plus de charité, elle éclaterait devant vous en un torrent de larmes. (1) » Il fallait du courage pour entendre de pareils discours ; il en fallait davantage encore pour les

(1) 1er vol., p. 380 et *ss.*

prêcher, ou plutôt il fallait avoir l'âme toute remplie de cette charité dont l'auteur de ces appels croyait manquer. C'étaient des heures redoutables pour le prédicateur et pour les fidèles, mais elles étaient acceptées d'un commun accord. Ceux qui avaient entendu ces terribles choses, souhaitaient de les lire (1). Pasteurs et troupeaux sont bien changés.

Un dernier caractère du Réveil a été le désir de l'ordre ecclésiastique. La constitution de l'Eglise avait été changée comme sa doctrine, le désordre était entré dans l'une comme l'incrédulité dans l'autre. On chercha de bonne heure les moyens de mettre un terme à ce mal ; on les cherche encore. Pendant tout le cours de sa carrière, Adolphe Monod a désiré une rénovation intérieure et une réforme extérieure de l'Eglise. Ses vues se sont modifiées sur cette question ; ses pensées y sont toujours revenues. Ce serait une étude intéressante que celle de ses idées ecclésiastiques. Au commencement, un désordre particulier l'avait surtout frappé dans le désordre général. Il combattit ce désordre avec une ardeur, on serait tenté de dire avec une fougue sacrée. Il aimerait mieux, s'écriait-il en chaire et en parlant aux communiants ordinaires, poser sur une pierre le corps de Christ et jeter au vent le sang de Christ que de les livrer à une bouche incrédule et profane (2). Conséquent avec lui-même, il refusa de commettre le sacrilége, et le troupeau de Lyon fut privé de la communion un jour de Pâque (3). Nous n'avons pas à juger ce refus. S'il est permis de contester la sagesse du jeune pasteur de Lyon, on ne peut qu'admirer la droiture de son âme et son noble désintéressement. Nous verrons plus loin de quels sentiments il était animé pendant le cours de cette lutte. Il a toujours cru qu'il avait pour lui la discipline de notre Eglise et la loi qui l'a reconnue; mais il avouait, plus tard, que la discipline spéciale *de la Cène* le préoccupait moins que la discipline générale *de l'Eglise* (4).

(1) Voir la préface, p. 340 du 1er volume.

(2) 1er vol. p. 282.

(3) Voir sa brochure sur sa destitution.

(4) 1er vol., p. 266.

II

L'avenir lui devait et lui donna des compensations. Il reçut les premières dans cette école. Il y passa les jours les plus beaux ou du moins les plus heureux de sa vie : c'était le soleil en son midi. L'éclat en était grand. Les élèves savaient le maître théologien par devoir et orateur par goût ; ils écoutaient ses leçons avec déférence et ses discours avec enthousiasme. Le pasteur destitué de Lyon, il l'a rappelé lui-même (1), avait connu la mauvaise réputation ; mais la mauvaise réputation était finie, et la bonne grandissait de jour en jour. Paris le savait. On prétend que la capitale dédaigne quelque peu la province. Il n'en est rien, sans doute, puisqu'elle ne dédaigne pas de s'enrichir à ses dépens. Cette fois, elle pouvait dire qu'elle reprenait son bien, mais elle sait fort bien se passer de cette excuse. L'honneur est pour nous, le profit est pour elle.

Adolphe Monod crut rentrer dans sa véritable carrière, en rentrant dans le ministère évangélique. Il ne partit pas de Montauban tel qu'il y était arrivé ; un travail religieux et doctrinal s'était opéré en lui. A qui ou à quoi faut-il l'attribuer? A la lecture de Vinet (2)? au commerce d'un cher voisin (3)? à l'influence du professeur sur le prédicateur? à une étude plus attentive et à une expérience plus complète des hommes et des choses du Réveil? à plusieurs de ces causes ou à toutes ses causes réunies? Nous l'ignorons, car il ne nous l'a pas dit ou laissé voir. Peu importe, au reste.

Son premier discours de Paris fut une surprise pour tout le

(1) 1er vol., préface, p. 7.

(2) M. de Pressensé exprime cet avis dans une étude dont j'ai dit ailleurs tout le bien que j'en pense. J'aurais de la peine à croire à cette influence, car Adolphe Monod goûtait moins que d'autres le sage de Lausanne. Témoin une lettre sévère qu'il lui écrivit de Montauban et qui a été publiée récemment.

(3) M. de Félice, ami intime et fort écouté.

monde, et même, à ce qu'il semble, une imprudence pour des amis fort autorisés (1). L'apôtre du Réveil en devint le censeur; mais en blâmant le Réveil, il se blâmait aussi lui-même sans se nommer. Double raison pour tous de s'étonner et pour plusieurs de s'inquiéter : « Ce réveil, dit-il, a toutes nos sympathies. A nos yeux, c'est un réveil digne d'être mis à côté, et, à quelques égards, au-dessus de celui du seizième siècle...; mais ce n'est pas un réveil parfait, ni même un réveil qui ait dit son dernier mot (2). » Quel est le premier défaut du Réveil? Le voici :

« Oui, la contemplation de la personne vivante de Jésus-Christ a été, je n'ai garde de lui dire absolument, mais comparativement, négligée par notre réveil. Ils s'est plus mis en présence de la parole écrite que de la parole vivante; il a été, pour tout dire en deux mots, plus biblique que spirituel! » Qui en a appelé sans cesse à la Bible? Qui s'est contenté de sa seule autorité? Qui a voulu que son enseignement fût biblique? L'accusateur est aussi un coupable, le plus grand coupable.

Voici le second défaut du réveil. Pris dans son rapport avec *l'individu*, le Réveil a manqué non pas de vie religieuse en général, mais de vie spirituelle, ou de vie religieuse intime. « La piété du réveil n'a-t-elle pas eu quelque chose de trop dogmatique dans sa conception, de trop agité dans son action, de trop extérieur dans ses tendances, de trop éclatant dans ses œuvres, de trop humain dans ses moyens?... C'est qu'on s'est mis trop en peine de l'idée, pas assez de la vie; trop de ce qu'un homme pense et dit, pas assez de ce qu'il fait, disons mieux, de ce qu'il est... » Et qui donc disait telles idées : Tels sentiments, telles doctrines telle vie, et confondait la question de vérité avec la question de salut? L'accusateur est aussi un coupable, le plus grand coupable.

Voici le troisième défaut du Réveil. Pris dans son rapport à *l'Église*, il manque de cette union fraternelle qui doit exister entre les chrétiens. « On s'est mutuellement donné l'exemple, inévi-

(1) Ils lui demandèrent de ne pas le publier tel qu'il l'avait prêché.
(2) 3e vol., p. 31.

tablement contagieux en pareille matière, de mettre au premier rang ce que Dieu a mis au second; et l'on s'est montré aussi affirmatif, aussi intraitable, si ce n'est plus encore, sur l'accessoire que sur l'essentiel, par-où l'union fraternelle est rendue impossible. » L'auteur n'avait pas à se reprocher d'avoir rompu des liens fraternels; mais n'en avait-il pas rompu d'autres pour des raisons ecclésiastiques? N'avait-il pas eu ses exigences, ses intolérances sur une question après tout secondaire? Sous ce rapport, l'accusateur est aussi un coupable, le plus grand coupable.

Voici le dernier défaut du Réveil. Pris dans son rapport au *monde*, il a manqué de vertu d'évangélisation. Sans doute « l'évangélisation, une évangélisation sans passion comme sans limite, est le fait saillant et glorieux du réveil. » Mais les résultats sont sans rapport avec les efforts. « Le progrès d'aujourd'hui (comparé aux progrès du premier siècle et du second) est restreint; nous manquons de prise sur le siècle; nous demeurons isolés. N'aurions-nous pas à nous en prendre un peu à nous-mêmes? Ne serait-ce pas parce que nous les avons trop abordés (nos contemporains) avec la parole écrite et l'idée, pas assez avec la Parole vivante et la vie? Nous leur avons offert la Bible : mais pour lire la Bible, il faudrait s'y intéresser; pour s'y intéresser, il faudrait l'avoir lue. Comment sortir de ce cercle vicieux, sinon par une première impulsion, qu'un livre, même celui de Dieu, communique bien rarement? Nous leur avons prouvé, par les miracles et par les prophéties, que la Bible est inspirée; mais ces preuves, toutes solides qu'elles sont, n'entrent pas d'ailleurs dans le dedans de l'homme, où les grandes questions se décident, et ne sont pas dans le goût du temps, qui n'aime pas les démonstrations didactiques. » Et qui donc s'est livré aussi volontiers, aussi souvent, aussi passionnément aux démonstrations didactiques que le puissant auteur du discours sur la *Crédulité de l'incrédule?* L'accusateur est aussi un coupable, le plus grand coupable.

Un coupable généreux, qui, en exagérant les torts des autres, a exagéré aussi les siens. Car on pourrait faire la critique de

ces critiques du Réveil; elles ne sont pas toutes justes. Je n'en relève qu'une. On ne voit véritablement pas que les hommes du Réveil aient négligé les devoirs domestiques pour les devoirs éloignés (1). Au reste, le juge sévère du Réveil et de lui-même résume tous les torts en un seul : n'avoir pas assez regardé et montré la personne vivante de Jésus-Christ, et tous les devoirs en un seul : regarder et montrer la personne vivante de ce Maître divin et humain. « Comptez sur elle, vous dis-je, pour se prouver en se montrant... Vous n'avez pu le conduire (l'auditeur) de la Bible à Jésus, essayez de le conduire de Jésus à la Bible... Non, mes frères, non, jamais on ne saura tout ce que l'Evangile a de puissance et de droits sur l'homme, sur tout homme (car c'est, comme l'apôtre, « à tout homme » que nous en voulons) jusqu'à ce que nous ayons proclamé dans toute sa gloire Jésus-Christ lui-même, sa personne, sa vie (2). » L'apôtre préféré du premier siècle a été saint Jean; l'apôtre préféré du seizième siècle a été saint Paul; il ne s'agit pas de choisir entre les deux époques, encore moins entre les deux apôtres, mais de tout résumer, concilier, surpasser en Jésus-Christ (3). « On est triste, irrésolu, découragé même, comme si l'Evangile avait perdu de son ancienne puissance, et qu'il ne nous eût pas tenu tout ce qu'il nous avait promis; mécontent du passé, on demande à l'avenir un réveil dans le réveil. Eh! bien, ce réveil dans le réveil est réservé, nous le croyons du fond de notre âme, à la contemplation de la personne vivante de Jésus-Christ (4). »

Conséquent avec lui-même, le prédicateur voulait offrir à la contemplation de ses auditeurs et à la sienne la personne vivante de Jésus-Christ. « Je voudrais moins traiter du christianisme, de sa doctrine, de sa morale, de son histoire, de son inspiration divine, que vous montrer, que vous donner Jésus-

(1) 3e vol., pag. 36.

(2) Pag. 44 et 45.

(3) Pag. 46 *ss*.

(4) Pag. 34. — Tel est le dernier mot du Réveil, p. 33, et l'âme de l'Eglise de l'avenir, pp. 49, 50, 51.

Christ lui-même. Je voudrais plus encore. Non content de réserver à la personne de Jésus-Christ la première place, je voudrais faire d'elle le centre et le cœur de mon ministère, la contemplant dans tout autre objet et contemplant tout autre objet en elle » : la doctrine — la morale — l'histoire — l'autorité divine des Ecritures. « Oui, je voudrais, ô mon Dieu Sauveur, et quel ministre fidèle ne le voudrait avec moi? ne chercher qu'en toi seul le principe, le milieu et la fin de tout mon ministère! C'est toi, ta vie, ta personne, ton esprit, ta chair et ton sang, dont j'ai faim, dont j'ai soif, pour moi-même et pour ceux qui m'écoutent! C'est toi que je veux porter dans cette chaire! toi que je veux annoncer à ce peuple! toi que je veux apprendre à mes catéchumènes! toi que je veux distribuer dans les sacrements! toi tout entier, rien que toi, toi toujours et encore toi! (1) » Il tressaille à la vue de cette Eglise de l'avenir qu'il appelle de ses vœux, « où dogme, morale, histoire, inspiration, critique même, tout sera contemplé dans le sein vivant de son être et comme au travers de sa personne (2). »

Adolphe Monod entreprit donc de mettre les hommes en rapport direct avec Jésus-Christ. Il le fit, en particulier, dans deux discours qui semblaient la réfutation de ses anciens discours de Lyon et de Montauban. Dans l'un, qu'il intitula *les grandes âmes* et qu'il aurait intitulé plus exactement : les grands côtés des âmes, il chercha à montrer que les âmes appartiennent à Jésus-Christ par ce qu'elles ont de grand et ne s'éloignent de lui que par ce qu'elles ont de petit. « Jésus-Christ n'a contre lui que ce qu'il y a de petit en vous; tout ce que vous avez de grand est pour lui (3). » Cela est vrai d'une façon générale. « Le courant qui vous écarte loin de Jésus-Christ est superficiel, agité, souillé; le courant qui vous attire vers lui est profond, paisible, pur... Tout ce qu'il y a en vous de grand, de bon, de vrai, se tourne à l'envi vers Jésus-Christ, et le cri du cœur de

(1) 4e vol., pag. 30.
(2) Pag. 50.
(3) Pag. 49.

Saint-Pierre : « A qui nous en irions-nous qu'à toi? » est la voix harmonique de tout ce qui fait que vous êtes homme et que vous vous respectez vous-même. » Et cela est vrai pour l'intelligence : dans chaque homme il y a comme un Voltaire et un Pascal; le premier applique à Jésus-Christ le côté superficiel et petit de son intelligence, et il est incrédule; l'autre, le côté grand et profond, et il est croyant. — Pour l'amour : Il suffit à Jésus-Christ que l'homme « échange l'amour apparent, qui se cherche et qui vit de raffinement et de satisfaction personnelle, contre l'amour vrai, qui se donne et vit de renoncement et de sacrifice, en d'autres termes, le petit amour contre le grand. » — Pour la conscience : « Trouvez-moi seulement dans cette assemblée ce que j'appelle une grande conscience; trouvez-moi un homme qui, travaillé du sentiment de ses péchés et tout ensemble soupirant après une vie nouvelle, soit décidé à tout faire, à tout souffrir, pour trouver grâce pour le passé et force pour l'avenir; trouvez-moi un homme qui puisse dire en vérité: « Me voici pour faire, ô Dieu, ta volonté! » Cet homme-là, je vous le dis, n'a qu'à être mis en présence de Jésus-Christ pour se donner à lui sans retard, sans retour. » — Pour l'imagination elle-même : « Les imaginations d'élite ne s'éloignent jamais de Jésus-Christ que par leurs petits côtés; elles n'auraient besoin, pour voguer vers lui toutes voiles au vent, que de se rendre compte à elles-mêmes de leur grandeur... » Ecoutez « Jésus-Christ, le Dieu du poète, parce qu'il est le Dieu de l'humanité, dont le poète est la voix. N'en doutez pas : en poésie, en littérature, en art, « en toutes choses vraies, aimables, louables » et jusque dans celles qui paraissent toucher le moins à sa mission, Jésus-Christ attire l'homme à lui par tout ce que l'homme a de grand et de vraiment humain, et ne le repousse que par ce qu'il y a de petit et de faussé dans sa nature déchue. » Parlant, non plus des facultés de l'âme, mais de l'âme elle-même, l'orateur dit : « Qu'elle soit grande, au contraire, c'est-à-dire qu'elle soit ce qu'elle est, qu'elle soit elle-même jusqu'au bout, et je la défie, ou de s'arrêter ailleurs que dans ce qui est éternel, infini, parfait, céleste, ou de rien trouver de tout cela qu'en Celui qui a

dit : « Si quelqu'un a soif qu'il vienne à moi et qu'il boive (1). » « Silence donc, silence à vos superbes illusions ! Vous vous jugez trop grand pour croire Jésus-Christ et son Evangile ? Que me dites-vous là ? Après tout ce que nous venons de voir, si vous ne sentez pas l'impiété d'un pareil langage, sentez-en au moins le ridicule... Non, vous dis-je, vous n'êtes pas trop grand pour croire, mais vous êtes trop petit, et la vaine gloire que vous avez de votre grandeur est plus petite que tout le reste. »

Le discours sur Nathanaël est plein des mêmes pensées et tout pénétré du même esprit. L'auteur adresse encore ses auditeurs à Jésus-Christ directement et à lui seul (2), et il dit : « Je l'ai déjà dit et je me plais à le redire : les cœurs droits sont faits pour Jésus-Christ, et Jésus-Christ pour les cœurs droits. Entre un cœur droit et Jésus-Christ, il y a une telle affinité, dirai-je ? ou une telle attraction, que fussent-ils écartés l'un de l'autre jusqu'aux deux extrémités du monde, ils trouveront quelque chemin pour se rapprocher et se rejoindre ; que s'ils ne le trouvent pas, ils le créeront. C'est Jésus-Christ lui-même qui l'a dit : « Si quelqu'un veut faire la volonté de Dieu, il connaîtra quant à la doctrine si elle est de Dieu ou si je parle de mon chef (3). » L'orateur parle ailleurs d'un « évangile écrit dans le livre » et d'un « autre évangile que Dieu a écrit dans le cœur de chacun de nous (4). » Nous avons donc dans ces discours le *testimonium animæ naturaliter christianæ* (5).

A quelle distance cette nouvelle prédication est-elle de l'ancienne ? Ce n'est pas la méthode seulement qui est changée, c'est le fond même des choses qui semble tout autre. C'est peu qu'on en appelle à une personne vivante au lieu d'en appeler à un livre inspiré. L'orateur considère maintenant l'âme humaine sous un jour tout nouveau pour lui. Il a remarqué « que les hommes les plus vertueux sont les plus disposés au support,

(1) 4e vol., p. 57 *ss*.
(2) 4e vol., p. 102.
(3) Pag. 109.
(4) Pag. 324.
(5) Tertullien, Apol. c. 17.

et que les esprits les plus éminents sont les plus habiles à démêler le mérite chez les autres... La vraie supériorité se révèle plus noblement et aussi plus sûrement dans le discernement du bien que dans celui du mal... L'usage que ces hommes supérieurs font de leur supériorité peut donner une idée de celui que fait l'homme-Dieu de sa science divine. Elle met en lumière devant lui le moindre germe de bien caché dans le plus obscur repli de l'âme (1). » Le disciple a voulu suivre l'exemple de son Maître. Il a semblé juger l'humanité, non certes avec un cœur, mais avec des yeux nouveaux. On dirait qu'il a découvert un homme nouveau dans l'homme ancien. L'ancien était plein de ténèbres, le nouveau est éclairé des plus vives lumières ; tout était mauvais dans l'ancien, les grands côtés sont bons dans le nouveau ; livré à ses vrais sentiments, l'ancien fuyait Jésus-Christ, le nouveau le recherche ; pour rendre chrétien l'ancien, il fallait un miracle de la grâce divine ; pour rendre chrétien le nouveau, il suffit d'un triomphe de la nature humaine sur elle-même, et ce triomphe semble facile puisqu'il s'agit de soumettre la partie inférieure à la partie supérieure. Donc après le rigorisme, l'optimisme chrétiens.

Y aurait-il donc deux Adolphe Monod, l'un l'apôtre, l'autre le déserteur du Réveil, l'un sévèrement orthodoxe, l'autre plus ou moins rationaliste?

Nullement ; pour s'en convaincre il suffit de lire ses autres discours de Paris, contemporains des discours sur *les grandes âmes* et sur *Nathanaël*. On y retrouve toutes les doctrines du Réveil et d'Adolphe Monod lui-même.

L'inspiration et l'autorité divines de l'Ecriture. — Elles reviennent avec les anciennes preuves des prophéties et des miracles, même dans les discours sur *la Parole vivante*. « S'agit-il, enfin, de l'autorité divine des Ecritures ? Il faut sans doute l'appuyer sur ces prophéties, sur ces miracles, sur ces faits qui la démontrent irrésistiblement pour un esprit droit ; mais je voudrais surtout en appeler directement à la personne de Jésus-Christ. »

(1) Pag. 29.

Plus loin, la parole écrite semble quelque peu abaissée sous la parole vivante : « Entre ces deux paroles de Dieu, inséparables l'une de l'autre, puisque la parole parlée ne nous a été donnée qu'en vue de la parole vivante, et que la parole vivante ne nous est connue que par la parole écrite, entre ces deux paroles le rapport est étroit, mais la distance est grande. Toutes deux prêtent une expression visible aux choses invisibles de Dieu... Mais il y a loin de l'une de ces expressions à l'autre. L'une emprunte des signes de convention, l'autre apporte le fond même des choses ; l'une explique la pensée de Dieu, l'autre reproduit Dieu lui-même; par l'une Dieu se révèle, dans l'autre Dieu se montre, Dieu se donne (1). » Mais plus loin la parole parlée est mise au même rang que la parole vivante : « Si donc par *Eglise de l'avenir*, quelqu'un entendait une Eglise émancipée, où la parole écrite perdrait quelque chose de cette antique autorité que les siècles ont reconnue, éprouvée, confirmée, et où l'enseignement ferme et permanent de cette parole ferait place à l'enseignement mobile et personnel de l'esprit humain, nous ne voulons pas d'une telle Eglise de l'avenir. » La véritable Eglise de l'avenir est celle « où la parole écrite et la parole vivante règneront avec des titres égaux, parce qu'ils sont divins; où la parole écrite, demeurant avec toute son autorité, nous donnera la parole vivante dans toute sa plénitude et où la parole vivante, rendant à la parole écrite gloire pour gloire, nous la renverra comme écrite de la main de celui qui l'inspira (2). » Ce que l'orateur demandait donc, c'était un plus grand usage de la parole vivante, nullement une moindre estime de la parole écrite. Il l'a citée aussi souvent lui-même et avec autant de confiance dans les derniers jours de son ministère que dans les premiers (3).

Misère de l'homme. — Il avait dit à Lyon : « J'ai violé tous les

(1) 4e vol., p. 9.

(2) Pag. 49 et 50.

(3) Comme nous l'avons dit déjà, il était à Paris quand il citait le Cantique des Cantiques comme parole inspirée. Il était aussi théopneuste sur son lit de mort que dans sa chaire de Lyon.

commandements de Dieu, depuis le premier jusqu'au dernier, plusieurs selon la lettre, tous selon l'esprit. Je ne suis pas meilleur que Job qui s'écriait : « De mille articles, je ne saurais répondre sur un seul. » J'ai mérité tous les châtiments dénoncés contre la violation de tous les commandements. J'ai mérité, dans ce monde, mille morts; et, dans le monde à venir, j'ai mérité ce qui est plus que mille morts : la mort; cette mort qui ne peut ni se diviser, ni se multiplier; cette mort, une, seule, infinie, éternelle. L'enfer n'a pas de supplices trop douloureux ni trop longs pour punir mes péchés. J'y ai été condamné; j'en connais le chemin; je l'ai suivi longtemps (1). » Ces pensées reviennent sans cesse dans les derniers discours : les mots ne sont plus aussi forts, les choses sont les mêmes. Nous voyions tout à l'heure le cœur humain avec de nobles penchants; le voici maintenant livré à sept démons, comme le corps et l'âme de Marie-Magdelaine, et le pire de ces démons est celui qui nie les autres, l'orgueil, qui nous fait méconnaître notre misère en l'aggravant. Pour nous condamner nous n'avons qu'à nous connaître (2). Au reste, la misère de l'homme se montre encore par les doctrines suivantes.

Expiation. — Il est particulièrement intéressant de comparer ici l'auteur à lui-même. On connaît la page où il montre le Père courroucé contre le Fils, comme si le Père avait cessé d'être le Père, ou comme si le Fils avait cessé d'être le Fils. Tableau terrible qui se termine ainsi : « Je l'ai vu trouvant désormais dans son Fils, oui dans son Fils unique et bien-aimé, un spectacle qui repousse sa majesté sainte, s'éloignant de sa délivrance et des paroles de son rugissement, le laissant crier, la voix lassée, le gosier desséché, les yeux consumés d'attente, et le contraignant enfin à cette exclamation d'angoisse « Eli, Eli, lamma sabachthani, Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné? » Ceci vous laisse-t-il l'œil sec, le cœur froid? Qu'on me donne un autre auditoire. Donnez-moi donc pour auditeurs des Groënlandais, des païens, des Juifs, qui entendent parler pour

(1) 1er vol., p. 261.
(2) 4e vol., p. 438.

la première fois des merveilles d'un tel amour, et je vous les montrerai émus, pénétrés de componction et s'écriant : « Que faut-il que nous fassions pour être sauvés? » Que dis-je? Donnez-moi le sol de la terre, donnez-moi les rochers, donnez-moi le voile du temple, donnez-moi le soleil pour auditeurs, et je vous montrerai cette terre tremblant, ces rochers se fendant, ce voile se déchirant, ce soleil se voilant le visage, et l'univers, témoin de leur deuil et de votre indifférence, se demandant si ce n'est pas pour eux que le Fils de Dieu est mort plutôt que pour vous. Dites-le nous, Groënlandais, païens, Juifs; dites-le nous, terre, rochers, voile du temple, soleil, le Dieu qui a envoyé son Fils en propitiation pour nos péchés, ce Dieu qu'est-il s'il n'est pas amour (1)? » Dans l'un de ses discours de Paris, l'orateur a considéré encore la mort de Jésus-Christ comme le témoignage suprême de l'amour de Dieu. « O don ineffable! Christ *est mort :* cette mort, ce cruel déchirement du corps, qui vient à peine en mémoire auprès de cette amertume de l'âme, plus cruelle mille fois; ce fardeau de tous les péchés du genre humain pesant sur une seule tête innocente; cette malédiction du Sinaï fondant avec toutes ses fureurs sur « l'agneau de Dieu » et relevée tout à la fois par la sainteté humaine de la victime et par sa grandeur divine, quelle mort terrestre pourrait en approcher, quelle sympathie terrestre y répondre, quelle imagination terrestre la concevoir? et quand vous aurez tâché de rassembler en esprit tout ce que vous avez éprouvé, connu, entendu, rêvé de douleur dans l'humanité, que deviendra cette goutte d'eau dans l'abîme d'angoisse où retentit ce cri lamentable : *Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné?* » Et ce qui relève le prix du sacrifice, c'est l'indignité de ceux pour lesquels il est accompli. Si l'auditeur est froid encore devant l'amour de Dieu sauvant l'homme par ce moyen et à ce prix, qu'il s'en rapporte à l'apôtre qui a vu la croix; qu'il s'en rapporte aux élus, qu'il s'en rapporte aux anges : « Rapportez-vous-en à la nature inanimée, que ce spectacle anime : à ces rochers qui se fendent, à cette terre qui rend

(1) 2e vol., p. 447 et 448.

ses morts, à ce soleil qui se couvre, à ce jour qui se change en nuit, à ce voile du temple qui se déchire, comme si l'ordre des choses humaines et divines était bouleversé (1). » N'est-ce pas la même misère de l'homme attestée par le même amour de Dieu? Le langage est moins ardent, mais le second tableau se termine par une pensée qu'aurait pu envier le premier. L'orateur charge les anges d'aller dire aux intelligences célestes qu'il y a là, devant lui, un pécheur perdu qui délibère avec lui-même s'il doit ou non donner son cœur au Dieu qui lui a donné son Fils : « Allez le dire, et vous qui trouvâtes si souvent la terre incrédule à ce qui vient du ciel, vous allez trouver, pour la première fois, le ciel incrédule à ce qui vient de la terre (2). »

Le sort du pécheur inconverti. — Nous avons rappelé ce que l'orateur en avait dit dans l'un de ses anciens discours. Voici ce qu'il en a dit dans le dernier. « Ce jour-là il était temps encore (de fuir la colère à venir), mais maintenant il est *trop tard. Trop tard :* mot amer, mot infernal, mot qui est l'enfer ! *Trop tard:* c'est-à-dire le ciel devenu d'airain et tombant sur nous de tout son poids ! *Trop tard:* c'est-à-dire le feu brûlant qui brûle, brûle encore et ne s'éteint point, le ver rongeur qui ronge, ronge encore et lui seul ne périt point ! *Trop tard:* c'est-à-dire la miséricorde de Dieu épuisée par sa justice, liée par sa fidélité, et ne pouvant plus se faire jour d'aucun côté sans déchirer quelques unes de ses perfections ! *Trop tard :* c'est-à-dire le désespoir du : *Je ne puis*, avec l'amertume du : *J'ai pu et je n'ai pas voulu !* (3) »

Le diable. — Le diable joue un grand rôle dans les premiers discours d'Adolphe Monod ; il exerce encore son funeste ministère dans les derniers. Il a mis les germes mauvais dans le cœur de la femme à côté des bons, ou plutôt il a altéré ces derniers : « Sous son influence mystérieuse et redoutable, on voit dégénérer cette activité en inquiétude, cette vigilance en curio-

(1) 3e vol., p. 399.
(2) Pag. 396 et suiv.
(3) 4e vol., p. 450 et 451.

sité, cette finesse en ruse, cette pénétration en témérité, cette promptitude en légèreté, cette grâce en coquetterie, ce goût en recherche, cette mobilité en caprice, cette aptitude en présomption, cette influence en intrigue, cet empire en domination, cette tendresse en susceptibilité, cette puissance d'aimer en jalousie, ce besoin d'être utile en soif de plaire (1). » Le diable tient aussi ce langage à l'enfant : « Eh ! mon pauvre ami, est-ce là ton repos? tu es bien bon de te donner tant de mal! ne pourrais-tu pas mieux t'amuser qu'au sermon? Et cette école du dimanche par dessus le marché ! ta première communion, — et que de gens qui ne l'ont pas faite (2) ! » Je me borne à ces citations.

Il ne faut donc pas chercher chez Adolphe Monod l'abandon des vieilles doctrines protestantes. Il n'a dit nulle part qu'il eût changé de doctrines. Au lieu d'approuver, il blâmait le relâchement doctrinal dont il était le témoin : « Mais aujourd'hui, il se répand dans les airs je ne sais quelle théologie vaporeuse, qui s'écarte, qui rougit de cette fermeté des commencements. La *justification par la foi* est près d'être reléguée par quelques-uns au rang des locutions usées; l'*expiation* blesse plus d'un esprit chatouilleux...; la grâce, ce mot si doux, cette musique si délicieuse à l'oreille chrétienne, a perdu de son charme et revient moins souvent sur les lèvres; la *rédemption* elle-même, l'antique et immuable rédemption, cette joie éternelle du peuple de Dieu, fait place à la rédemption moderne (3). »

Nous n'irons pas jusqu'à dire qu'il ne s'est produit aucune modification dans les doctrines d'Adolphe Monod. Dans ce qu'il a dit plus tard de l'expiation, Jésus-Christ est toujours la victime rédemptrice, mais le prédicateur ne la déclare plus maudite de Dieu; il n'enseigne pas non plus le contraire; il se tait sur ce point. Dans son premier discours sur *la Compassion de Dieu pour le chrétien inconverti*, il avait avoué qu'il fut un temps où il

(1) 3e vol.. p. 129.
(2) 4e vol., dernière page, 311.
(3) 4e vol., p. 384.

ne croyait aux peines éternelles ni pour aucun homme ni même pour le diable ; il s'était même écrié : « Si une seule des créatures de Dieu doit être éternellement malheureuse, il n'y a point de bonheur possible pour moi ; » il avait fait tout ce qu'il avait pu pour ne pas trouver les peines éternelles dans la Parole de Dieu; mais, poursuivait-il, « J'ai cédé, j'ai courbé la tête, j'ai mis la main sur ma bouche, et j'ai cru aux peines éternelles avec cette conviction que vous me voyez aujourd'hui, qui est d'autant plus ardente que je l'ai plus longtemps combattue, et qui me contraint à vous prêcher cette doctrine comme une doctrine de Dieu, comme une doctrine sainte et salutaire, terrible à croire, mais plus terrible à rejeter » (1). Cette conviction serait-elle devenue moins ferme? M. de Pressensé l'assure (2); il aurait pu remarquer qu'à côté de ce terrible mot : *trop tard*, ne se trouve pas le mot plus terrible encore : *jamais*; mais si le mot n'y est pas, la chose s'y trouve.

Non, pour la doctrine, il n'y a pas deux Adolphe Monod, il n'y en a qu'un, celui qui n'a jamais voulu savoir autre chose que Jésus-Christ, et Jésus-Christ crucifié; celui qui disait en chaire : « O croix! ô sang du saint des saints versé pour mes péchés ! ô sacrifice trois fois amer d'une victime trois fois sainte! ô croix qui justifies tout ensemble et le pécheur perdu devant la loi de Dieu, et le Dieu qui pardonne devant la conscience du pécheur! ô croix, croix trois fois bénie, mon âme tout entière vole au-devant de toi! Elle t'appelait avant de te connaître! De quel cœur ne te saisit-elle pas connue! (3) » et qui disait encore sur son lit de mort, avant d'y rendre son dernier soupir : « O douceur infinie de nous reposer pleinement au pied de la croix! Saisissons la croix, proclamons la croix, mourons en l'embrassant, mourons en la proclamant, et la mort sera le commencement

(1) 1er vol., p. 374 et 375.

(2) « S'il n'insistait plus autant sur les peines éternelles, s'il reconnaissait, à la fin de sa vie, comme nous le savons de source certaine, que Dieu s'est réservé le secret de l'avenir... » Pag. 216.

(3) *Doctrine chrétienne. Quatre discours*. Paris, 1867. Discours sur *le Fils*. Pag. 167.

de la vie. Nul ne doit se reposer qu'il n'ait appris à se reposer au pied de la croix de son Dieu sauveur, dût-il y être poussé par les vents et par les orages et tomber de lassitude à cette place qu'il ne veut plus désormais quitter (1). »

C'est donc toujours le même homme, le même chrétien, le même orateur, mais à des âges différents de la vie humaine et de la vie spirituelle. Il a affirmé lui-même la constance et les modifications de son enseignement. Il n'avait changé, disait-il, ni de foi, ni de principes, ni d'esprit; mais il avouait des « nuances, » c'est ainsi qu'il s'exprimait, « qui ne devaient pas échapper au lecteur attentif (2). »

Ces nuances, qui sont plus que des nuances, se montrent, on l'a vu, dans le choix des sujets, bien plus variés à Paris qu'ailleurs, dans une étude plus attentive du cœur humain, dans une plus haute estime de notre nature, dans l'emploi d'arguments plus spirituels, dans une connaissance plus profonde des choses et jusque dans une plus grande douceur de langage. « Ce n'est pas à dire, remarquait-il lui-même, que tout soit progrès dans cette transition d'une méthode à une autre. Si l'âge mûr a l'expérience, la jeunesse a la force. C'est une infirmité de notre nature de ne pouvoir gagner d'un côté sans perdre de l'autre (3). »

Il est certain que, pendant le cours de sa carrière, Adolphe Monod a gagné et perdu. Dans les derniers temps, il avait plus de variété et moins d'ordre; plus de mesure et moins de force; plus de sagesse et moins d'éclat; plus de finesse et moins de grandeur; il persuadait mieux, il subjugeait moins; il était un meilleur moraliste et un moindre orateur. Différent donc, mais je n'oserais dire supérieur ou inférieur, car je ne sais ce qui l'emporte de ce qu'il a gagné ou de ce qu'il a perdu, différent et pareil; différent par ce qu'il appelait sa méthode, mais pareil par la fidélité, laquelle a été égale dans la jeunesse et dans l'âge

(1) *Les Adieux.*
(2) Préface du 1er volume.
(3) 1er vol., préface, p. 6.

mûr. Ici il n'y a eu ni progrès ni défaillance; ici le temps n'a rien apporté ni enlevé. Le devoir a pu être entendu autrement; il a été également rempli. Au lieu de préférer l'Adolphe Monod de la première phase à celui de la seconde, ou l'Adolphe Monod de la seconde à celui de la première, remercions Dieu de nous avoir donné le premier pour les jours de l'enthousiasme, et le second pour les jours de la réflexion.

Il a donc suivi le Réveil dans sa marche, et, se modifiant comme le Réveil lui-même, il en est resté jusqu'à sa mort le fidèle représentant.

J. PÉDÉZERT.

QU'EST-CE QUE LE PROTESTANTISME?

SA DÉFINITION COMME PRINCIPE ET COMME FAIT HISTORIQUE

SECONDE PARTIE

Les principes

Après avoir interrogé les faits, adressons-nous maintenant aux principes; ce sera faire en quelque sorte la contre-épreuve des résultats auxquels nous sommes arrivés. Par *Protestantisme* on entend souvent, non plus seulement l'événement historique qui s'appelle la Réforme, avec tout ce qu'il a produit : fondations d'Eglises, nouvelles institutions, transformation politique, etc., mais le *principe* qui est au fond de cet événement, qui en est la raison d'être et l'explication. C'est le sens que ce mot revêt en théologie et en philosophie. La terminaison *isme* servant à désigner la tendance dominante d'un principe, comme dans ces mots : *ultramontanisme*, *catholicisme*, le protestantisme sera le système religieux où dominera le principe protestant. Quel est ce principe? c'est ce que nous allons essayer de déterminer. Mais d'abord qu'est-ce qu'un principe? D'après le dictionnaire Littré et celui de l'Académie, ce mot est synonyme de *cause première*. C'est le motif déterminant qui produit non seulement tel fait isolé, ou telle particularité d'un phénomène, mais toute la série des variations et des transformations de ce phénomène lui-même. Comme le dit un auteur

suisse à qui nous sommes grandement redevable dans ce travail : « Un principe est à un phénomène historique ce que l'âme est à notre organisme, c'est-à-dire une force d'impulsion, l'axe du chemin qui, une fois tracé, déterminera la direction de la route (1). »

Biedermann nous paraît avoir trouvé la vraie définition, quand il dit qu'un principe est la raison, la cause intérieure, immanente et unique de toute une série de phénomènes ou de faits historiques (2). Si cette définition est exacte, elle nous explique d'une part pourquoi il est si difficile de découvrir le principe d'un événement, bien que ce principe nous soit donné d'une manière immédiate dans les premières phases de cet événement ou de ce fait historique. Ainsi, c'est aux origines de la Réforme, à cette époque créatrice, que nous irons chercher, comme le remarque Lipsius (3), le principe du Protestantisme, car c'est là qu'on peut le mieux le saisir et le prendre en quelque sorte sur le vif. Et d'autre part, cette définition nous fournit la méthode à suivre pour découvrir ce principe, qu'il faudra, non point imaginer, définir *à priori* par voie de déduction, mais constater en tenant bien compte de la totalité des phénomènes qu'il a produits et dont il se dégage.

Cherchons maintenant quel est ce principe ; et pour cela adressons-nous aux hommes compétents, aux théologiens de toutes nuances qui ont étudié la question avant nous. Nous ne mentionnerons que les plus importants, car il faut se borner sous peine d'abuser de votre patience. — Les Réformateurs ne se sont jamais demandé quels étaient les principes de la révolution qu'ils accomplissaient. Il en est toujours ainsi dans l'histoire. Les instruments dont Dieu se sert pour réaliser ses plans sont plus ou moins inconscients du grand œuvre auquel ils apportent leur concours. On trouverait difficilement à cette époque une

(1) Ruetschi, *Welches ist das Prinzip des evangelischen Protestantismus?* 1879, p. 6.

(2) *Biedermann*, cité par Ruetschi, *ibid.*

(3) *Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik*, 1876, p. 121.

formule tant soit peu scientifique, par exemple, de cette vérité : que l'Ecriture est la règle de la foi ; car, la déclaration qu'on lit à ce sujet dans la *Confession d'Augsbourg*, à l'article 22, n'est pas ce qu'on peut appeler un principe ; et d'ailleurs, ce document, dans le passage que nous venons de citer, entend rester d'accord avec l'Eglise Romaine aussi bien qu'avec l'Ecriture. Il en est de même du grand principe de la justification par la foi. On connaît cette parole de Luther dans les articles de Smalkalde (p. 308), que « le salut par la foi est l'article dont aucun « croyant ne doit se départir, alors même que le ciel et la « terre s'écrouleraient. » Mais, si la chose y est, le principe explicitement formulé n'y est point encore. Ce mot *principe* ne se trouve ni dans les symboles, ni même chez les anciens auteurs dogmatiques protestants. Ce ne fut que plus tard, au dire de Kahnis (1), qu'on se servit pour la première fois de ce mot : *principe matériel,* sans trop savoir ce qu'il fallait entendre par là. En 1800, le supranaturaliste Reinhardt, le premier, dans une prédication à l'occasion de la fête de la Réformation, posa la question dans ses vrais termes. Il chercha à établir que la justification par la foi, ce dogme oublié alors par le rationalisme, était le principe fondamental de la Réformation ; mais tel était alors l'état des esprits que l'assertion du prédicateur de Dresde souleva des tempêtes de protestations. Dans les débats que de Wette entama à ce sujet avec Zschirner et Gabler, ce fut Twesten qui, le premier, paraît-il, consacra par l'usage qu'il en fit ces expressions : *principe matériel, principe formel.* La question resta stationnaire pendant longtemps. La philosophie de l'époque avait trop déteint sur Schleiermacher pour qu'il pût saisir le principe du Protestantisme dans ses éléments essentiellement chrétiens. On connaît l'heureuse définition qu'il a donnée du Catholicisme dans sa Dogmatique (2) : « Tandis que « le Catholicisme fait dépendre les rapports que l'individu sou-

(1) *Ueber die im Wesen des Protestantismus liegenden Principien,* 1865, p. 6.

(2) *Die christliche Glaubenslehre*, t. I, p. 32.

« tient avec Christ de ceux qu'il soutient avec l'Eglise, le Pro- « testantisme fait le contraire. » Ce n'est pas que Schleiermacher accorde une place secondaire à l'Eglise, au contraire, le Protestantisme, à ses yeux, veut être une Eglise, une association religieuse. Loin d'être partisan d'un faux individualisme, il ne peut s'imaginer la piété existant en dehors de la société chrétienne : « L'Eglise est le but suprême de la piété, et, partant, du Protestantisme (1); » et tandis que l'Eglise catholique existe avant l'individu et au-dessus de lui, l'Eglise protestante est le produit de la piété individuelle. Mais ce principe par trop exclusif de sa dogmatique, que l'Ecriture n'est point la cause mais le produit de l'Eglise, est en contradiction avec l'essence de la piété protestante, et Mœhler a su exploiter avec habileté cette lacune dans la pensée du grand théologien au profit du Catholicisme.

La question ne fit de réels progrès que sous une impulsion venue du dehors. La controverse catholique avait trouvé dans la personne du docteur Mœhler son plus brillant représentant, et l'on sait quel succès prodigieux eut sa *Symbolique* en Allemagne. Ces attaques contre la Réforme eurent pour effet de provoquer de savantes et vigoureuses réponses de la part des théologiens protestants, et d'obliger ceux-ci à s'expliquer, mieux qu'on ne l'avait fait jusqu'alors, sur les principes du Protestantisme. Telle fut l'origine du célèbre ouvrage de Baur de Tubingue. Dans la dernière partie de son ouvrage intitulé : *Opposition du Catholicisme et du Protestantisme* (2), il rompt définitivement avec la dualité du principe protestant, ce qui constitue un véritable progrès pour la solution du problème. Pour lui, ce principe est essentiellement *un* et subjectif; c'est la conscience chrétienne se plaçant au-dessus de l'Ecriture aussi bien que de l'Eglise, au-dessus même de toute autorité extérieure. Mais c'est dans un écrit plus récent, publié dans les *Annales théologiques* (3), qu'il a exposé sa pensée dans toute son

(1) *Op. cit.*, t. II, p. 231.

(2) *Der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus*, 1834.

(3) *Theologische Iahrbücher von Baur und Zeller*, 1847, p. 515.

ampleur. Pour Baur, la conscience chrétienne est autre chose que ce qu'on entend par cette expression depuis Schleiermacher : l'individu régénéré par la foi en Jésus-Christ. A ses yeux elle est uniquement le sujet pensant, le *moi* autonome, et le protestantisme a été avant tout un acte d'émancipation, « acte par lequel l'individu rentre en lui-même afin de mieux saisir son individualité, et d'affirmer, en en prenant conscience, le droit inaliénable de sa subjectivité (1). » Cette définition a été qualifiée de vague, de superficielle, par l'auteur de la *Doctrine chrétienne de la Justification et de la Réconciliation*. En effet, elle est fausse, historiquement parlant, car la foi justifiante des réformateurs était avant tout un sentiment de l'âme, une affirmation essentiellement chrétienne. « Mais, ajoute Ritschl, les représentants d'une théologie radicale ne sont pas aptes à comprendre ce qu'il y avait de positivement chrétien dans le point de départ de la Réforme (2). » On pourrait demander à Baur (et ce que nous disons ici s'applique à toutes les définitions qui reproduisent la sienne avec des variations plus ou moins sensibles) s'il est prouvé qu'en prenant conscience de lui-même l'individu ait saisi du même coup la vérité qui sauve et le Dieu trois fois saint. Cette indépendance absolue à l'égard de toute autorité, à supposer qu'elle fût possible, est-elle autre chose que la glorification du *moi?* Comme le remarque Schenkel (3), la Réforme, en affranchissant l'individu, ne l'a pas soustrait à toute autorité, mais seulement à la fausse autorité, en le rendant libre à l'égard de l'homme et esclave de Jésus-Christ. Au lieu de se soumettre librement à la parole de Dieu dans l'Ecriture, au nom de l'évidence spirituelle, l'individu aurait au contraire pour mission « de prendre toujours plus conscience de l'infini de sa subjectivité (4), » c'est-à-dire, en définitive, de sa divinité, puisque pour Baur la révélation, Jésus-Christ

(1) *Op. cit.*, p. 515.

(2) *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versœhnung*, vol. Ier, pp. 127-138.

(3) Schenkel, *Das Princip des Protestantismus*, 1852, pp. 20-22.

(4) *Op. cit.*, p. 536.

lui-même, n'est pas encore l'absolu. C'est par là que Baur s'éloigne du vrai individualisme, qui, lui, ne prétend jamais *créer* l'objet de sa foi.

En résumé, le protestantisme se réduit pour Baur, en théorie, à la liberté illimitée de la pensée, et, dans la pratique, au salut de l'individu par lui-même.

La question en était là lorsque Dorner fit paraître, en 1841, son livre intitulé : *Le Principe de notre Eglise*. Partant de l'ancienne distinction en principe formel et principe matériel, dont il reconnaît l'obscurité, il se demande si l'autorité de la Bible peut être le fondement même du protestantisme, et conclut par la négative. Le principe formel seul conduirait tantôt au catholicisme, tantôt au rationalisme. Le principe matériel n'est pas non plus le principe exclusif du protestantisme, car il aboutit logiquement à l'illuminisme et l'antinomisme. En résumé, Dorner voit le principe du protestantisme dans l'union étroite du principe matériel et du principe formel. Ces idées, il les a encore exposées dans son *Histoire de la théologie protestante* et, dernièrement, dans le premier volume de son *Système de la doctrine chrétienne* (1). Le mérite de Dorner consiste à avoir marqué le lien organique qui existe entre la justification par la foi et l'autorité de l'Ecriture, et d'avoir senti la nécessité de rattacher ces deux affirmations à un principe supérieur. Au fond, comme Schenkel l'a montré, le professeur de Berlin est logiquement conduit à faire du principe matériel le principe même du protestantisme.

Quant à Martensen, dont le public français a appris à connaître la dogmatique, grâce à la traduction de M. Ducros, il se rattache à Dorner, dont il reproduit les idées.

En 1847, Hundeshagen, dans son livre sur le *Protestantisme allemand* (2), eut le mérite de relever fort à propos le côté éminemment éthique (moral) de la Réformation. A ses yeux, le Protestantisme n'est nullement le produit de la raison indivi-

(1) *System der christlichen Glaubenslehre*, 1879.

(2) *Der deutsche Protestantismus*, pp. 3-44.

duelle ou du subjectivisme intellectualiste, mais celui de la conscience morale. La préoccupation des réformateurs a été de sauvegarder les intérêts de la morale, comme le prouve leur doctrine favorite de la justification par la foi. La Réforme a été surtout un acte de piété et de moralité, et nullement la révolte orgueilleuse du *moi* ou la revanche prise par la chair sur l'ascétisme du Moyen-Age, ainsi que l'ont soutenu ses détracteurs. La puissance qui lui a imprimé l'impulsion déterminante a été le besoin profondément senti d'une moralité plus haute et d'une vie chrétienne plus intense.

Mentionnons, en passant, Néander, dans son livre *Catholicismus und Protestantismus*, 1843; Thiersch, qui, dans ses *Leçons sur le Catholicisme et le Protestantisme*, 1846 (1), avait étudié la question au point de vue de l'organisation ecclésiastique. Comme Thiersch, Rothe (2) voit une question d'organisation dans la différence qui sépare le catholicisme du protestantisme. Dans le premier volume de son *Ethique théologique*, Rothe pense que le rôle de l'Eglise à l'avenir consistera en quelque sorte à se rendre inutile, à faire prendre sa place par l'Etat. Avec la Réforme, le Christianisme, d'ecclésiastique qu'il était, est devenu politique. En principe, la Réforme n'a plus voulu du Christianisme sous sa forme ecclésiastique, contrairement au Catholicisme qui ne peut concevoir le Christianisme que sous la forme d'une église. De là, remarque Rothe, cette impuissance du protestantisme à fonder quelque chose de durable sur le terrain ecclésiastique ; de là, cette absence d'autonomie dans l'Eglise protestante, qui nous choque tant quand on compare notre histoire à celle du catholicisme. Il suffirait de rapprocher le système de Rothe de celui de Schleiermacher pour corriger les lacunes manifestes de cette théorie, qui méconnaît l'importance de la vie ecclésiastique comme moyen pédagogique. Le dernier mot de cette théorie, qui a des partisans plus nombreux qu'on ne le pense, c'est le nihilisme ecclésiastique tel qu'il a été prôné

(1) *Erster Theil*, t. III et IV.
(2) *Theologische Ethik*, vol. Ier, pp. 418-423.

dernièrement dans une brochure traduite de l'anglais par M. Pétavel et intitulée *Le Christianisme sans église*. Rothe se met en contradiction avec l'histoire quand il affirme que le protestantisme est la négation de toute idée d'Eglise ; la Réforme au contraire a toujours protesté, en dépit des circonstances qui lui étaient défavorables, contre les empiètements de l'Etat sur l'Eglise. Rothe méconnaît le vrai rôle de l'Etat et la vraie nature de l'Eglise, dont la sphère d'action est différente de celle des pouvoirs publics. Mais il faut lui savoir gré d'avoir attiré l'attention sur la différence fondamentale qui existe entre les catholiques et les protestants dans leur attitude à l'égard de l'Etat. Loin de vouloir dominer l'Etat ou de lui être hostile, l'Eglise, telle que la conçoit le protestantisme, doit se faire l'alliée de l'Etat et le pénétrer de son influence. Avec son livre intitulé : *Introduction à la Dogmatique* (1), Rothe fit faire des progrès très sensibles à la question en soumettant à une critique concluante la théorie traditionnelle de l'inspiration. L'inspiration de la Bible n'est autre chose que sa vérité intrinsèque et le fait d'être le document authentique de la révélation. La Bible n'est ni un catéchisme, ni un formulaire doctrinal, car Dieu veut que nous nous appropriions ce qu'elle renferme, par un travail sérieux de notre être moral et religieux. « Elle est un monde nouveau où nous contemplons Dieu se mouvant, vivant, aimant. » Rothe s'élève avec raison contre l'expression courante : *parole de Dieu*, qui est cause de tant de graves méprises et qui emporte toujours l'idée d'une dictée miraculeuse. Assez longtemps on a confondu la révélation avec un ensemble de doctrines communiquées par la voie du miracle. La Bible, dans ce sens, n'est pas la révélation, car la révélation est plus qu'un code religieux ; c'est un ensemble de faits historiques, une histoire surnaturelle dans la trame de l'histoire naturelle. Rothe admet encore la distinction du principe formel et du principe matériel ; mais au point de vue historique, c'est le dernier de ces principes qui doit l'emporter, car la Réforme a eu pour base l'expérience person-

(1) *Zur Dogmatik*, 1869.

nelle de la justication par la foi. Notons en passant cette idée : On pourrait, dit l'auteur, ramener à l'unité ces deux principes en disant « que la piété protestante a sa source dans la justi- « fication par la foi en Jésus-Christ, tel que le pécheur a appris « à le connaître personnellement dans la Sainte Ecriture. » Au reste l'auteur, d'accord en cela avec les faits, remarque qu'il ne faut pas confondre le Protestantisme évangélique avec le Protestantisme en général, beaucoup plus étendu que l'Eglise évangélique.

En 1852, Schenkel, en publiant ses trois volumes sur l'*Essence du Protestantisme*, fit époque dans l'histoire du problème qui nous occupe. Les résultats de ce grand ouvrage parurent condensés dans une brochure intitulée : *Le Principe du Protestantisme*. A cette question : « Quel est ce principe ? » l'auteur répond : « Ce n'est ni le principe formel, ni le principe matériel, ni leur union ; le Protestantisme ne peut avoir qu'un seul principe, et ce principe n'est ni exclusivement théologique, ni exclusivement anthropologique, mais théanthropologique (1). » L'impulsion initiale dans le mouvement de la Réforme, ce fut le retour à Dieu lui-même, la source de toute vérité ; le protestant veut tout tenir directement de Dieu ; voilà pourquoi il repousse tout mérite humain ; c'est là le côté théologique du Protestantisme. Mais la vérité qui sauve (que le protestant tient directement de Dieu), il veut se l'assimiler personnellement avec sa volonté et son cœur autant qu'avec sa raison : c'est là son côté anthropologique. Cette définition a le mérite incontestable d'accentuer ce qu'il y a d'éminemment chrétien dans le protestantisme, mais elle est vague, elle ne précise pas assez le caractère propre du protestantisme. Au fond, elle ne définit que le christianisme, tandis que le protestantisme est l'Evangile et quelque chose d'autre, une certaine manière de comprendre le christianisme, manière qui a été déterminée par le fait historique de la Réforme.

Hagenbach répondit à Schenkel, dans un article qui parut

(1) *Das Princip des Protestantismus*, p. 11.

en 1854 dans les *Etudes et critiques*, et chercha à montrer que le protestantisme est un phénomène si complexe qu'on ne peut l'expliquer que par des causes diverses. En même temps, il distingue, outre les principes formel et matériel, le principe *ecclésiastique*, la Réforme ayant été plus qu'une doctrine, une vie qui s'est manifestée en créant des églises.

Parallèlement à ces travaux se placent les discussions qui eurent lieu de 1837 à 1861 sur les différences qui séparent le Luthéranisme de l'Eglise réformée. Ces débats, qui furent occasionnés en Prusse par l'union des deux Confessions (et auxquels prirent part des hommes comme Baur, Schneckenburger, Schweizer), servirent à faire avancer la question. Nous ne pouvons mentionner ici, même en passant, les péripéties de cette joute théologique, dont on comprend l'importance au point de vue du problème que nous étudions. Il est évident que le luthérien, avec ses tendances mystiques, doit concevoir le principe du protestantisme autrement que le réformé, qui saisit de préférence les réalités religieuses sous leur côté pratique et moral.

Nous atteignons ainsi l'année 1865, où Kahnis, professeur à l'université de Leipzig, fit paraître (à l'occasion de la fête de la Réformation) un remarquable rapport intitulé : *Les principes contenus dans l'essence du Protestantisme* (1). L'auteur part de l'idée de l'Eglise pour définir ces principes. L'Eglise se compose de deux facteurs : le côté intérieur, le fondement apostolique, permanent : Christ son chef, sa parole et son esprit ; et le côté extérieur, humain, et partant, sujet à l'erreur : le culte, la doctrine, l'organisation. Voilà pourquoi il y a eu de tout temps dans l'Eglise une tendance à ramener ce côté extérieur et variable à la règle immuable de l'Evangile. « Ce que voulait la Réforme c'était, dit-il, épurer l'Eglise de tout élément contraire à l'Evangile (2). » Or, ces éléments anti-évangéliques peuvent se réduire à ces trois erreurs fondamentales : la tradition opprimant la

(1) *Ueber die im Wesen des Protestantismus liegenden Principien*, 1865, 67 pages.

(2) *Op. cit.*, p. 18.

Parole de Dieu; le salut individuel subordonné à certains moyens extérieurs et à l'intervention indispensable de l'Eglise; altération de l'idée de l'Eglise elle-même par l'introduction dans son sein de certains éléments juifs et païens. A ces trois erreurs la Réforme opposa cette triple affirmation : la Bible seule règle de la vérité; le salut par les mérites de Jésus-Christ et par la foi; l'Eglise la société des croyants. De là ces trois principes qui constituent l'essence du Protestantisme : le principe *scripturaire, sotériologique* et *ecclésiastique*. L'auteur les examine successivement et se montre, dans cet examen, aussi sagace critique que profond érudit; mais l'on sent à chaque page que le point de vue luthérien et confessionnel domine ses appréciations, et l'on regrette qu'il n'ait pas dit d'une manière plus précise en vertu de quelle expérience spirituelle la Réforme s'est faite.

Ce n'est que grâce aux travaux de Lipsius, dans sa *Dogmatique évangélique protestante* (1), et d'Alexandre Schweizer, dans le premier volume de sa *Doctrine chrétienne* (2), que l'on est arrivé à un certain accord sur les points essentiels. Lipsius se rattachant au point de vue de Schweizer, nous ne parlerons que de ce dernier. D'après Schweizer, l'essence du protestantisme ne se trouve dans aucune des formes qu'il a pu revêtir aux différentes époques de son histoire; il ne se trouve pas non plus dans telle ou telle de ses doctrines fondamentales. « C'est un principe toujours actif, dit-il, immanent à l'Eglise évangélique, et il peut être formulé en disant qu'il est l'assimilation sérieuse et libre de la vérité chrétienne. » Ce principe, la Réforme l'a exprimé au moyen de certaines affirmations qui ne sont pas aussi absolues que le principe lui-même, mais qui, au contraire, veulent être modifiées au fur et à mesure des progrès qu'accomplit l'expérience religieuse. Le protestantisme ne veut être en aucune manière une nouvelle doctrine, mais l'expression aussi fidèle que possible du vrai christianisme. Voilà pourquoi ce principe est tout à la fois *évangélique* et *protestant*,

(1) *Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik*, pp. 121-161.
(2) *Die christliche Glaubenslehre*, 1er vol., pp. 136-208, 2 vol., 1877.

négatif et positif : négatif à l'égard du catholicisme, car sa préoccupation constante est de distinguer le christianisme des éléments qui viennent l'altérer ; positif, car il veut être l'Evangile. « Sera protestante, dit l'auteur, toute église ou dénomination au sein de laquelle la préoccupation dominante sera : *Ecclesia semper reformari debet.* »

En 1868, Lang, dans son *Essai de Dogmatique chrétienne pour tous les chrétiens qui pensent* (1), expose une conception originale du protestantisme. Des deux idées fondamentales qui, à ses yeux, constituent le christianisme : la *spiritualité*, c'est-à-dire l'esprit divin dominant l'homme et la nature, et la *filialité* divine, le catholicisme a cherché à réaliser la première, mais, faute de s'être fait une idée assez sérieuse de ce spiritualisme, il est tombé dans le matérialisme, qui a envahi l'Eglise de bonne heure. De là ce dualisme qui se retrouve partout (dans sa constitution aussi bien que dans sa dogmatique), entre Dieu et l'homme, entre le laïque et le prêtre, le monde et l'Eglise, le sacré et le profane. La Réforme s'est attachée à mettre en lumière l'idée de la filialité divine, dont le fond se retrouve dans la doctrine de la justification par la foi, qui n'est autre chose que l'affirmation de la présence de Dieu dans l'âme, Dieu saisi immédiatement par un acte intérieur de l'homme. Mais la Réforme a été inconséquente en conservant le dualisme catholique dans le dogme, en affirmant que le fondement et la garantie du salut se trouve dans un fait historique extérieur à l'homme : la vie et la mort de Jésus-Christ. Le Protestantisme doit tendre à effacer ce dualisme, c'est-à-dire, en d'autres termes, à couper les dernières amarres qui le retiennent encore au rivage de l'Evangile !

Citons en passant Ruetschi, dont le rapport intitulé : *Quel est le principe du Protestantisme évangélique* (2), lu à la conférence de Thune au mois de septembre 1879, abonde en aperçus inté-

(1) *Versuch einer christlichen Dogmatik allen denkenden Christen dargeboten.* Voir les premiers chapitres.

(2) *Welches ist das Prinzip des evangelischen Protestantismus?* 1879, 84 pages.

ressants. Dans une direction de pensée différente, il faut rappeler l'étude philosophique très originale du professeur Rehmke de Saint-Gall. Dans cette brochure, qui a pour titre : *Le principe du Protestantisme et du Catholicisme au point de vue de la conception chrétienne du monde* (1), l'auteur cherche à établir que, contrairement au Catholicisme, dont la tendance remonte jusqu'aux apôtres eux-mêmes, le Protestantisme est la négation de toute médiation, de tout intermédiaire entre Dieu et l'homme, y compris Jésus lui-même. Le rapport immédiat de l'homme avec Dieu sans l'aide d'aucun intercesseur, voilà l'essence du Protestantisme. Jésus n'a jamais prétendu se donner pour le médiateur indispensable entre Dieu et les hommes, et son rôle se réduit à avoir proclamé le principe protestant en prêchant la paternité de Dieu et la fraternité des hommes. L'origine de ces deux principes, catholique et protestant, est purement psychologique, et il faut la chercher dans la nature humaine elle-même. Quand le sentiment de sa propre faiblesse domine chez l'individu, il se laisse aller à la tendance catholique, il cherche des intermédiaires entre Dieu et lui. Le contraire a lieu quand l'individu, confiant en ses propres forces, ne compte que sur lui-même. Le principe catholique se fait si bien le complice de la faiblesse de l'homme, que les réformateurs sont restés, au fond, de parfaits catholiques. Au lieu d'exclure tout intermédiaire, ils se sont contentés de changer de médiateurs : à la place des œuvres matérielles et des intermédiaires visibles de l'Eglise catholique, ils ont mis des intermédiaires invisibles : la foi, c'est-à-dire la croyance, le dogme, Jésus-Christ; aussi la Réforme est-elle encore à faire, et, fidèle à son point de départ, Rehmke exclut, avec une logique impitoyable, tout ce qui, dans le Protestantisme, rappelle encore l'Evangile : la prière, la foi, la grâce, et arrive ainsi aux conséquences les plus outrées de la négation. L'auteur admet même sans détour que le Protestantisme puisse se mettre en contradiction avec ce qui constitue encore pour lui

(1) *Das Princip des Katholicismus und Protestantismus in der christlichen Weltanschauung*, par Joh. Rehmke. Zurich, 1879, 54 pages.

le Christianisme : Dieu, hypothèse scientifique, et le postulat pratique, l'amour des hommes. Ce livre est éminemment instructif; il nous montre à quelle conséquence doit aboutir toute définition qui fait consister l'essence du principe protestant dans une tendance exclusivement individualiste.

Enfin, je ne puis passer sous silence le brillant rapport sur le principe du Protestantisme qui a été présenté à la société pastorale suisse à Frauenfeld, par le professeur Nippold de Berne (1). Ce travail remarquable d'un homme que M. Astié peut désigner comme « un prince de la science (2), » a paru *in extenso* dans la *Protestantische Kirchenzeitung*. M. le professeur Nippold a eu l'obligeance de nous communiquer ce travail avec les thèses imprimées qui devaient diriger les débats, et qui résument assez bien les idées qu'il a exprimées au sein de la Conférence (3). L'auteur se demande où réside le principe unique du Protestantisme ? Ce n'est pas dans la Bible, car toutes les dénominations invoquent le livre sacré pour légitimer leur manière de voir, et l'on vient se heurter à des difficultés insurmontables ; — ni dans l'opposition au Catholicisme, vu qu'on doit distinguer entre le Catholicisme et le *Papisme*, « or, les réformateurs n'en voulaient qu'à ce dernier ; » — ni dans les confessions de foi, car elles sont l'œuvre d'une époque postérieure au siècle créateur de la Réforme. Pour découvrir le vrai principe du Protestantisme, il faut s'adresser aux témoignages authentiques les plus anciens de ce mouvement religieux et moral lorsqu'il était encore dans toute sa force. Or, ce principe n'est autre que la détermination personnelle de l'individu religieux, *l'individualisme chrétien*, qui a dû entrer en lutte pour un temps avec l'universalisme chrétien, le vrai Catholicisme, mais avec lequel il est appelé à s'entendre, car ils doivent se compléter l'un par l'autre (4). La suite de ce travail montrera,

(1) *Das einheitliche Princip des Protestantismus.*

(2) Dans le journal *Evangile et Liberté*, numéro du 19 août 1881.

(3) Nous regrettons de ne pouvoir donner ici qu'une analyse incomplète de ce travail.

(4) Voir les nos du 7, 14 et 21 sept. 1881 de la *Protestantische Kirchenzeitung*.

nous l'espérons, pourquoi nous ne pouvons admettre sans faire des réserves ce point de vue, qui est au fond le nôtre, mais qui n'accentue pas assez, à notre avis, le caractère spécifiquement chrétien du Protestantisme.

Avant de terminer cette revue, nous devons dire un mot des essais de solution qui ont été tentés dans les pays de langue française. Nous avons déjà nommé Samuel Vincent. L'auteur des *Vues sur le Protestantisme* ne semble avoir vu la question qu'à travers le prisme de l'individualisme : « Le protestantisme, dit-il, est le complément ou même la base de ce vaste système d'individualité qui constitue la civilisation moderne (1). » Dans le même courant d'idées et avec des nuances diverses, viennent se placer les définitions que nous pouvons recueillir soit dans les articles de MM. Edmond Schérer (2) et Colani, dans la *Revue de Théologie de Strasbourg*, soit dans le cours donné à Genève en 1850 par Charles Chenevière et dont les idées aussi lucides qu'intéressantes ont été publiées récemment (3).

Mais celui qui a été et qui reste l'inspirateur de cette phalange de disciples, c'est le penseur et le fin moraliste des bords du Léman, l'apôtre, nous dirions volontiers, le saint de l'individualisme, Vinet. Malgré la multiplicité de formes que revêt une pensée aussi riche que la sienne, on peut arriver à déterminer assez facilement l'idée qu'il se fait du principe protestant. On ne sera pas surpris de le voir identifier le protestantisme avec l'individualisme, comme il identifie ce dernier avec le Christianisme. Nous avons déjà cité un passage de ses œuvres assez significatif; ajoutons que parfois il semble définir ce principe à la façon du rationalisme : le libre examen (4). A ses yeux le protestantisme est essentiellement une méthode plutôt qu'un résultat, et en cela il nous semble avoir raison, car le protestantisme ne peut se résigner à n'être que la restauration de quel-

(1) Premier volume, p. 19..

(2) *Revue de théologie* de Strasbourg, 1851, juillet, et en général les ouvrages de Schérer, Pécaut, etc.

(3) Ch. Chenevière, *Sermons et fragments divers*, Genève, 1880.

(4) Voir *Esprit d'A. Vinet*, par Astié, pp. 297, 307, 319, 304, etc.

ques dogmes. « Il est l'individualisme dans la pensée, une forme « de la pensée et comme tel un moyen (1). » Mais l'on se tromperait étrangement en supposant que Vinet entend par individualisme la revendication pure et simple des droits de la raison. L'individualisme chrétien est pour notre auteur quelque chose d'infiniment moins superficiel que le libre examen, qui laisse toujours supposer que le Christianisme n'est qu'un enseignement, une doctrine. Ce n'est pas seulement la raison individuelle, c'est l'individu tout entier avec tous ses besoins, toutes ses aspirations, qu'il invite à s'approprier le salut apporté par Jésus-Christ; c'est la nature humaine dans toute sa plénitude qu'il veut placer en face du Crucifié. Nous ignorons ce qu'on pourrait reprocher à cet individualisme RELIGIEUX, qui n'est, à le bien prendre, que l'Evangile saisi à fond, et pris véritablement au sérieux. Dans ce domaine limité de la piété, l'œuvre de Vinet demeure inattaquable et sera, comme elle l'a déjà été, un ferment de vie pour l'avenir. Et cependant, on ne peut le nier, sur le terrain *ecclésiastique* et *théologique*, cet individualisme a dégénéré quelquefois, d'un côté, en esprit de secte et en exaltation maladive du moi; et de l'autre, en un rationalisme d'autant plus subtil qu'il conserve comme un arrière-goût de mysticité.. C'est qu'il y a deux hommes chez Vinet : il y a d'abord la riche personnalité que l'on connaît, et à laquelle nous devons le moraliste et le grand chrétien que nous admirons ; c'est de cette source que jaillit son individualisme religieux. Et il y a, à côté, l'homme de système et le philosophe. Or l'individualisme comme système est plus qu'insuffisant. Au point de vue métaphysique, il n'est qu'une hypothèse à tout le moins fort aventureuse, qui dénature le problème des rapports de l'individu et de l'espèce, en sacrifiant celle-ci à celui-là. Historiquement il n'est pas moins superficiel, il n'explique rien, ni les grands faits chrétiens, ni ce fait qui domine toute l'histoire, la solidarité. Vinet semble méconnaître l'importance de la loi de continuité et les droits de la tradition. Ce qui lui

(1) *Discours sur quelques sujets religieux*, pp. 350-355.

manquait c'est le sens de l'histoire, et ce déficit nous explique les lacunes et les inconséquences de son système, inconséquences dont il n'avait pas conscience, car à la chaleur de sa haute piété ces éléments étrangers à son individualisme religieux fondent en quelque sorte comme les scories d'un métal précieux.

Mentionnons enfin l'ouvrage de M. le professeur Jalaguier sur le *Principe chrétien* (1), où sont examinés tour à tour les principes du Christianisme, du Catholicisme, du Rationalisme et du Protestantisme. L'auteur maintient la dualité du principe protestant, dualité qui, dit-il, existe dans l'Evangile, dont le principe protestant n'est que la formule théologique : la liberté et l'autorité, la Bible et le libre examen, c'est-à-dire l'union du devoir et du droit. Le Protestantisme fait appel aux sentiments individuels, aux forces vives du cœur et de la volonté, mais il ne livre point pour cela la révélation à nos raisonnements et à nos systèmes, pas plus qu'il ne la livre à nos caprices et à nos penchants. On peut regretter que le vénérable professeur n'ait pas montré d'une manière positive comment a lieu cette union, comment s'établit cet équilibre incessant entre l'autorité et la liberté qui constituent le Protestantisme.

Mais il est temps de nous résumer, et de porter une appréciation générale sur les diverses définitions que nous avons esquissées. Quand on les examine attentivement on s'aperçoit qu'au fond il n'y a que *deux* définitions, deux conceptions du Protestantisme, et que la variété des hypothèses qui ont été proposées est le résultat des combinaisons dont ces deux définitions sont susceptibles. Les uns, n'admettant qu'un seul principe, et séparant dans le Protestantisme l'élément chrétien de l'élément exclusivement protestant, ne voient dans ce principe que le libre examen, la liberté de la conscience individuelle, que l'on appelle tantôt avec Baur *droit de la subjectivité*, tantôt avec Ruetschi *droit de la libre détermination de soi*, tantôt

(1) *Du Principe chrétien et du Catholicisme, du Rationalisme et du Protestantisme*, 1853.

enfin avec Rehmke, la *négation absolue de tout intermédiaire entre Dieu et l'homme.*

Les autres admettent deux principes (le 3[me] principe, *ecclésiastique,* dont on parle quelquefois n'est que la conséquence du principe formel) et croient découvrir l'essence du Protestantisme dans l'union de ces deux facteurs. C'est la définition que nous appellerons *traditionnelle*, par opposition à celle que, faute d'une épithète meilleure, nous nommerons *exclusivement* ou *ultra-individualiste.*

Disons pourquoi il ne nous est possible d'admettre ni l'une ni l'autre de ces deux définitions.

I. — Examen de la définition traditionnelle

Si la définition que nous avons donnée du mot *principe* est fondée sur la nature des choses, le principe d'un phénomène ne peut être double, il ne peut être qu'*un* comme il n'y a qu'une âme dans l'organisme humain. Sans doute, il peut traverser des phases diverses de développement ; on peut aussi le considérer à des points de vue divers, et par conséquent il est permis de parler d'un principe matériel, formel, ecclésiastique, mais ces différentes manières d'envisager ce principe doivent pouvoir être ramenées à une unité, qui est celle du principe lui-même. Comme Ruetschi l'a montré, cette dualité traditionnelle des deux principes est contraire à l'histoire et à la logique. Veut-on affirmer que l'autorité de l'Ecriture est le principe primordial du Protestantisme, alors on subordonne du même coup l'autre principe, qui dérive de cette Ecriture et qui dès lors en dépend. Et vice-versa : si c'est la justification par la foi qui est le principe suprême, l'autorité de l'Ecriture n'est plus que d'une nécessité relative, et ce principe est une vérité objective, qui subsiste avec ou sans l'appui de l'Ecriture. Il faut donc chercher une unité supérieure qui les embrasse tous les deux et qui les mette sur un pied de réciprocité et de dépendance mutuelle. Historiquement, cette unité indissoluble des deux principes est

déjà vraie. Il est clair que Luther n'est arrivé à formuler sa foi comme il l'a fait que grâce à l'Ecriture, dont il affirmait l'autorité au nom de cette même foi. La preuve que la marche de sa pensée religieuse a bien été celle-là, c'est qu'il en appelle toujours à l'autorité de cette partie de la Bible qui exposait et confirmait le mieux ses expériences personnelles, c'est-à-dire les épîtres de saint Paul.

Si cette distinction de deux principes n'a pas pour elle la logique, les faits lui sont également contraires. Il est certain que la doctrine de la justification par la foi, et celle de l'autorité des Ecritures sont des doctrines capitales pour la Réforme, et il suffit de jeter un coup-d'œil sur les premiers symboles pour s'en convaincre (1). Mais la doctrine de l'Eglise *invisible*, celle de l'*élection*, celle du *sacerdoce universel* ne sont pas moins fondamentales. Ni dans les écrits de Calvin, ni dans ceux de Zwingle, ni dans les confessions de foi réformées, la doctrine de la justification par la foi n'occupe la place centrale; cette place est plutôt réservée à la prédestination, ou bien à la doctrine de l'autorité des Ecritures qu'on place d'ordinaire en tête dans les symboles réformés (2). L'ancienne dogmatique a bien parlé d'un *principium cognoscendi*, désignant par là l'autorité de l'Ecriture, et d'un *articulus primarius* ou *fundamentalis* (3), mais par *articuli fundamentales* on n'entendait pas seulement la justification par la foi, mais la trinité, la *communicatio idiomatum*, bref, toute la dogmatique luthérienne. Les luthériens virent partout des articles fondamentaux, grâce à des distinctions subtiles entre des articles *qui salva fide et salute ignorari nequeunt* et ceux *qui salva fide etc. negari nequeunt*. Cette distinction en deux principes, comme l'a montré Lipsius, n'est bonne que pour la dogmatique, où l'on doit distinguer entre un principe formel, c'est-à-dire la méthode, pour arriver à la connaissance, et un principe matériel, c'est-à-dire l'objet que l'on étudie. Elle a été

(1) *Confession d'Augsbourg*, art. xx; *Apologie*, 148, etc.
(2) *Confession de la Rochelle*.
(3) Voir Lipsius, *op. cit.*, p. 155.

créée dans un intérêt dogmatique; elle est trop étroite pour s'appliquer au Protestantisme évangélique tout entier. Elle n'explique ni les particularités de l'organisation ecclésiastique de la Réforme, ni le culte protestant, ni l'influence qu'a exercée le Protestantisme dans tous les domaines de la vie sociale.

Ce résultat sera confirmé, nous l'espérons du moins, par l'examen des raisons qui militent contre chacun de ces deux principes pris isolément.

1° *Critique du principe formel*

Et d'abord, est-on autorisé à soutenir que le principe formel soit le principe inspirateur de la Réforme? On ne peut dire, sans abuser du sens des mots, que la Bible est un principe. Cela est déjà vrai si, par l'Ecriture, on entend soit le recueil des livres qui la composent, soit leur contenu intégral, car il est clair qu'on ne peut appeler principe que la Parole de Dieu contenue dans l'Evangile, et qu'on ne doit reconnaître d'autorité religieuse qu'à l'Evangile renfermé dans ces livres. En d'autres termes, à moins d'identifier la révélation de Dieu en Christ (révélation historique et vivante) avec le recueil écrit, qui n'en est que le document, on ne peut appeler l'Ecriture un principe de la religion chrétienne; bien au contraire, elle en est le produit, et dans ce sens elle est aussi peu un principe pour le Christianisme que l'Ancien Testament pour la religion d'Israël, et que les Védas pour les religions de l'Inde. Au surplus, si le Protestantisme n'avait eu besoin pour naître d'aucun autre facteur que l'Ecriture, on ne comprendrait pas pourquoi la Réforme n'a pas eu lieu plus tôt. La Bible a été, pour le mouvement de la Réformation, dit Ruetschi (1), comme un compas fournissant un point d'appui et un but précis à la révolution religieuse du XVI[e] siècle, lui posant des limites et la soutenant tout à la fois.

Nous arrivons au même résultat quand on considère l'Ecriture

(1) *Op. cit.*, p. 20.

comme source de la vérité chrétienne. Que nous dit, en effet, l'histoire de la formation du canon? Le premier recueil des écrits du Nouveau Testament n'a pas paru avant l'année 150; donc, à moins de soutenir qu'au siècle apostolique et pendant les cinquante années qui ont suivi, l'Eglise n'a pas eu une foi déterminée, une doctrine plus ou moins arrêtée, il faut bien admettre qu'elle vivait de la tradition apostolique, de la parole vivante des Apôtres. Irénée (1) nous raconte que de son temps encore il y avait plusieurs églises qui n'avaient pas de Bible écrite, et l'on peut se représenter le cas que suppose Lessing (2), d'une société religieuse existant sans document écrit d'aucune sorte. Au reste, qu'est-ce que la Bible pour une large part, si ce n'est la tradition la plus ancienne fixée par écrit? Les réformateurs ne virent d'abord dans l'Ecriture qu'une norme, et une arme contre le Catholicisme. Grâce aux expériences décisives qu'ils avaient faites au contact du livre sacré, ils y trouvèrent un critère pour la connaissance religieuse. Plus tard, les choses changèrent et l'histoire, qu'il faut toujours consulter, nous apprend comment s'est opérée cette évolution. Aux grands jours d'enthousiasme, à l'époque créatrice de la Réforme on distinguait en fait plutôt qu'en théorie (car la question ne se posait pas pour les Réformateurs comme elle se pose pour nous) entre la parole de Dieu, la révélation et la Bible, c'est-à-dire le volume lui-même. Il existait alors deux manières d'envisager les Ecritures : le point de vue religieux représenté par Luther et le point de vue dogmatique représenté par Mélanchton et en général par tous les réformés. Luther fonde l'autorité de l'Ecriture sur le fait qu'elle contient l'Evangile, par où il faut entendre le salut par la foi. L'Ecriture n'est à ses yeux l'autorité par excellence que parce qu'elle *prêche Christ*, tel que Luther l'avait compris. De là ces jugements téméraires qu'il peut porter sur quelques-uns des livres saints. On sait ce

(1) *Adversus Hær.*, III, IV, 2 : « Multæ gentes barbarorum... qui in Christum credunt, *sine charta et atramento scriptum habentes...*

(2) Kahnis, *op. cit.*, p. 21.

qu'il pense de l'épître de saint Jacques; voici comment il s'exprime sur l'Apocalypse : « Je ne puis regarder ce livre ni « comme un livre prophétique ni comme un livre apostolique, « car je n'y puis trouver la trace du Saint-Esprit. Mon esprit « ne peut s'accomoder de ce livre, et c'est une raison suffisante « pour que j'estime qu'on ne peut ni apprendre Christ, ni « l'y reconnaître. » Et ailleurs : « Tu peux juger par toi-même « quels sont les meilleurs d'entre ces livres : l'Evangile de « Jean, les épîtres de Paul surtout celle aux Romains et la « première de Pierre, voilà le cœur et la vraie moëlle, car ce « ne sont pas des miracles ou des faits en grand nombre que « tu y trouves, mais comment la foi en Christ est victorieuse « du péché, de la mort et de l'enfer, comment elle donne la « vie, la justice et la félicité céleste. (1) » Ce qui ne met pas Christ *en relief* n'est pas apostolique, quand bien même ce serait Pierre ou Paul qui l'enseignerait, et par contre, dit-il, ce ce qui prêche Christ est apostolique, quand ce serait Judas, Pilate ou Hérode qui l'aurait écrit! Aussi, quand un passage semble être en contradiction avec la doctrine du salut par la foi, il en appelle de l'Ecriture à Christ : « Je me prévaux de « Christ, dit-il, qui est le vrai Seigneur et le roi de l'Ecri« ture (2). » Zwingle, avec plus de réserve, s'exprime dans le même sens, et Calvin lui-même affirme implicitement dans toute son Institution que l'autorité que nous reconnaissons à l'Ecriture se fonde sur l'impression qu'elle produit sur nous. Mais en général le point de vue réformé, qui est plus dogmatique, attribue à la Bible une autorité infaillible à cause de son origine prophétique. Luthériens et réformés sont d'accord à opposer à l'Eglise qui se prétend infaillible l'autorité de la parole de Dieu, règle de la doctrine et de la vie. On oppose aussi l'Ecriture qui contient la Parole de Dieu à la tradition qui est la parole de l'homme. Mais graduellement on fut conduit à confondre

(1) Voir Ruetschi, *op. cit.*, pp. 27 et 28.

(2) « Ich aber traue auf Christum der der rechte Herr und Kaiser ist über die Schrift. » Voir Dœllinger, *Die Reformation*, vol. III, p. 170.

l'autorité absolue de la révélation de Dieu en Christ, ce qui constitue l'Evangile, avec l'autorité de l'Ecriture, que l'on identifie toujours plus avec la Parole de Dieu même. Dans l'Eglise luthérienne on distingue toujours l'autorité de l'Ancien Testament de celle du nouveau, et, à l'exemple de Luther, plusieurs théologiens rangent les anti-légomènes parmi les apocryphes; chez les réformés il en est rarement ainsi. Cette confusion plus ou moins consciente de la Bible avec la Parole de Dieu est facile à expliquer. Primitivement l'expression *parole de Dieu* désignait dans l'Ancien Testament non-seulement les paroles de Dieu aux prophètes, mais l'enseignement révélé dans son sens le plus large, et voilà pourquoi on appela plus tard les livres prophétiques Parole de Dieu. Dans le Nouveau Testament cette expression signifie ordinairement la prédication évangélique (Eph. vi, 17), mais jamais la *parole dictée* (1). Dans la suite, les apôtres et les prophètes étant inspirés, cette expression fut appliquée tout naturellement à l'ensemble de l'Ecriture, ainsi voir la *Confession helvétique*, II, ch. i. Il est juste de faire remarquer qu'en présence de l'Eglise de Rome et des excès des illuminés et des sectaires fanatiques, les hommes de la Réforme et leurs successeurs immédiats sentirent le besoin de placer l'autorité suprême dans un livre qui fût la parole de Dieu, définitivement fixée, élevée au-dessus de toute contestation. — Cette évolution tenait toutefois à une cause plus profonde elle avait son origine dans l'idée qu'on se faisait généralement de la nature de la foi et de la certitude chrétienne. L'Eglise une fois reconnue fausse dans ses enseignements et impuissante à communiquer à l'âme la certitude inébranlable de son salut, les réformateurs cherchèrent cette certitude auprès de celui qui en est l'auteur et la source. Pris en quelque sorte entre leur conscience, qui réclamait une vérité qui fût réellement capable de les sanctifier et de leur donner la paix, et la vénération qu'ils avaient toujours accordée à la fois ecclésiastique et traditionnelle, ils trouvèrent une issue à ce douloureux conflit dans le témoignage que Dieu

(1) Voir Rothe, *Zur Dogmatik*.

se rend à lui-même dans sa parole contenue dans la Bible, dont ils ne mettent jamais en doute l'origine divine. Ce n'est plus à cause du témoignage de l'Eglise qu'on croit à l'Evangile, mais à cause de la vérité elle-même qui se fait sentir au cœur du croyant. Comme Dorner (1) le remarque, dans sa Dogmatique, les réformateurs ont dépassé cette période transitoire de la foi historique, c'est-à-dire cette foi qui croit parce que c'est écrit, et non parce qu'on a fait l'expérience de la vérité.

La *fides divina* sert de base à la *fides historica*. Mais bientôt on ne distingua plus aussi nettement ces deux sortes de foi, et la dernière finit par supplanter la première. Avant même toute expérience personnelle du contenu de l'Evangile, on devait admettre comme un axiome indicutable la divinité de son origine et de sa rédaction. A la vérité, l'on se sentait embarrassé quand il fallait répondre à cette question : « Comment « savez-vous que le canon que l'Eglise nous a laissé est ins- « piré ? » En effet, on ne pouvait plus en appeler à l'infaillibilité de l'Eglise, que l'on avait niée en fait et en principe en repoussant les apocryphes qu'elle acceptait dans son canon, et l'on ne pouvait non plus invoquer le témoignage du Saint-Esprit, car ce témoignage intérieur se rapporte au contenu divin de la Bible, mais il se tait sur l'origine de tel ou tel livre, sur son authenticité, bref, sur toutes les questions qui relèvent de la critique historique. Au lieu de conclure de l'impression que nous ressentons au contact des hautes vérités contenues dans la Bible, à l'origine providentielle de sa composition, on fit dépendre toujours plus la certitude de la vérité chrétienne de la croyance à l'inspiration. On déclara un livre infaillible avant d'en savoir le contenu !

Cette altération dans la notion même de la foi eut pour conséquence la formation de la théorie de l'*inspiration plénière* qui naquit, non d'un besoin réel de la vie chrétienne, mais d'un intérêt dogmatique. Encore ici il faut reconnaître que ce fut le besoin de combattre l'Eglise de Rome qui hâta l'éclosion

(1) *System der christlichen Glaubenslehre*, Ier vol., pp. 28-29.

de cette théorie ; on y fut entraîné par la nécessité de répondre à cette objection des catholiques qu'en définitive l'autorité de l'Evangile reposait sur le témoignage de l'Eglise. En effet, du moment que l'on soutenait que l'Evangile et l'Eglise étaient, l'une vis-à-vis de l'autre, comme la parole de Dieu et la parole de l'homme, il fallait de deux choses l'une : ou bien que les écrivains sacrés fussent absolument infaillibles, ou bien qu'il fussent de simples instruments, car si l'Evangile était tant soit peu le produit de la raison humaine, son autorité ne serait plus absolue. Ce fut à cette seconde hypothèse que l'on s'arrêta. Au dire de Quenstedt et de Calov, les auteurs sacrés n'ont été que les *manus et calami* du Saint-Esprit. De là à l'inspiration des *points-voyelles,* telle que l'affirmait le *Consensus helveticus* il n'y avait plus qu'un pas. Doublement fausse au point de vue de la psychologie et de l'histoire, la théorie de l'inspiration verbale, sapée à sa base par le travail de la théologie protestante, à mesure que celle-ci s'est développée, ne tarda pas à s'écrouler entraînant dans sa chute les prémisses erronées qui servaient à l'étayer. Il vaut la peine de les signaler : 1° On n'établissait aucune différence entre le volume sacré et la parole de Dieu, c'est-à-dire, entre un livre et une réalité essentiellement religieuse. 2° On oubliait que la Bible est inspirée à des degrés divers, que le texte, produit du travail critique des siècles, ne peut être verbalement inspiré, que l'Evangile n'est en grande partie que la tradition orale fixée, et que ce dont le croyant a besoin, ce n'est pas un code de doctrine définitivement arrêté pour la forme comme pour le fonds, mais un intermédiaire sûr, qui puisse lui communiquer les vérités indispensables au salut. 3° On oubliait qu'on ne gagnait rien à avoir un livre infaillible et divin même dans les mots qui le composent, si l'on ne possédait pas en même temps une interprétation également infaillible. Aussi bien cette théorie est-elle aujourd'hui définitivement abandonnée par des théologiens dont les croyances évangéliques sont au-dessus de tout soupçon ; ou bien on n'ose plus la présenter qu'avec des adoucissements qui la détruisent.

On se divise encore sur bien des points, mais l'on semble admettre d'une manière générale que l'inspiration de l'Ecriture ne s'applique qu'aux faits rédempteurs qui y sont exposés et à la manière dont les écrivains sacrés ont saisi ces faits à titre de témoins. Mais l'on ne saurait méconnaître que ces efforts mêmes que l'on fait pour conserver les éléments de vérité qui se trouvent dans le point de vue de l'ancienne dogmatique, prouvent que de grands intérêts sont engagés dans ce débat et que la foi elle-même ne saurait y rester indifférente. — Rothe remarque que c'est manquer d'obéissance et de respect à la Bible que de vouloir définir ce qu'elle est avant de l'écouter, et qu'il faut la laisser dire elle même ce qu'elle est en réalité (1). Au fond de la théorie théopneustique, il y a une idée préconçue; au lieu de commencer par demander ce qu'est la Bible au point de vue historique, on a voulu fixer d'avance sa valeur dogmatique. Or, en considérant l'Ecriture au point de vue historique qui est le vrai, on ne peut s'empêcher de voir en elle le recueil des écrits authentiques, des documents de l'histoire des faits rédempteurs. L'Ancien Testament est le document authentique de l'histoire de la conscience religieuse d'Israël; le Nouveau Testament est le document de l'histoire évangélique et de la foi apostolique, c'est-à-dire de la conscience chrétienne de la primitive Eglise. Le document, — et cette remarque est importante — n'est pas un simple récit, n'ayant aucun rapport intime avec ce qu'il raconte: un document appartient au fait qu'il rapporte et en est une partie intégrante, c'est ainsi par exemple que les documents authentiques de l'art grec que l'on consulte aujourd'hui, font partie de cet art lui-même. Or, quant au Nouveau Testament, il est reconnu que l'Eglise, dès le IIe siècle a déclaré quels étaient d'une manière générale les documents qui devaient en faire partie, affirmant par là qu'ils étaient l'expression vraie et classique de la foi; en d'autres termes, elle a reconnu dans ces documents la marque du véritable esprit chrétien.

(1) *Zur Dogmatik*, p. 156.

Sans doute, souvent l'Eglise s'est trompée en fait; et la critique historique est libre toujours d'examiner ses jugements sur l'origine de tel ou tel livre. La certitude historique que nous possédons à l'endroit de ces documents, ne peut aller plus loin. Mais il en est autrement de la certitude intérieure que le fidèle possède au sujet de la Bible et en vertu de laquelle il sait par une expérience personnelle, qui est elle-même le fruit de l'Evangile, que dans l'Ecriture il a la vérité qui sauve. A cette question : comment savez-vous que cette impression que produit sur vous la Bible soit réellement l'effet de l'Esprit de Dieu? qui vous garantit que ce témoignage intérieur ne soit pas une illusion? il n'y a qu'une réponse, c'est celle que faisait l'aveugle-né, c'est-à-dire l'Evangile justifiant ses titres à la confiance de l'homme qui le reçoit. A-t-il besoin, puisqu'il se sent guéri, qu'on lui démontre qu'il n'est plus malade? « Le témoignage « du Saint-Esprit est plus excellent que toute raison, dit « Calvin (1), car combien que Dieu seul soit témoin suffisant « de soy en sa Parole, toutes fois cette parole n'obtiendra point « foy au cœur des hommes, si elle n'y est scellée par le « témoignage intérieur de l'Esprit. » Et ailleurs (2) « Quant à « ce que ces canailles demandent dont et comment nous serons « persuadés que l'Evangile est procédé de Dieu, si nous n'avons « refuge au décret de l'Eglise, c'est autant comme si aucun « s'enquerrait dont nous apprendrons à discerner la clarté des « ténèbres, le blanc du noir, le doux de l'amer. » Le croyant « sait que l'Esprit est là puisqu'il se sent en communion avec Dieu. C'est un cercle vicieux, dira-t-on. Peu importe, si c'est le cercle même de la vie. Impossible d'arriver à la certitude de l'origine divine des écritures par une autre voie. Et il en est de même du témoignage collectif que les chrétiens de tous les temps ont rendu à la Bible. L'esprit qui anime l'Eglise, se reconnaît indentique avec l'esprit qui anime l'Ecriture elle-même.

L'Ecriture est donc tout à la fois le produit de l'inspiration chrétienne qui a fixé dans ces pages les expériences de la

(1) *Institution chrétienne*, liv. I, ch. VII, 4.
(2) *Institution chrétienne*, liv. I, ch. VII, 2.

primitive Eglise et un document historique. « Elle nous fait vivre au milieu des faits dont elle parle, » dit Rothe. Elle est, comme l'a dit Adolphe Monod « le ciel parlé sur la terre. » A ce titre de document fondamental du christianisme, elle acquiert une importance incomparable. Elle est le moyen unique et suffisant d'arriver à une connaissance certaine de la révélation. De là son autorité, qui est un postulat de la foi, car si l'Ecriture ne nous donne pas la connaissance exacte de la révélation, et si l'image qu'ont tracée de Jésus-Christ les apôtres et les évangélistes n'est pas fidèle, il devient impossible de savoir ce qui est vraiment chrétien et ce qui ne l'est pas. Il est vrai que les livres qui la composent ne fournissent pas, quant à la forme, un système complet de la vérité révélée, qu'ils sont pour la plupart le produit de circonstances particulières, qu'ils n'ont pas consigné tout ce que Jésus ou les apôtres ont fait et enseigné; il n'en est pas moins vrai que la Bible est en quelque sorte la mémoire de l'Eglise, que sans elle l'Eglise ne pourrait plus avoir conscience de son indentité, que nous ne serions sûrs ni de ce que nous sommes ni de ce que nous devons être, car il nous deviendrait impossible de savoir si nous sommes bien dans la ligne de développement de la pensée de Jésus. Il suit de là : 1° que l'Evangile est notre règle absolue, la *norme* de la foi. Veut-on savoir encore aujourd'hui où est le vrai christianisme? force nous est de revenir à l'Ecriture. En effet, en même temps qu'ils nous présentent le salut accompli par Jésus-Christ et en Jésus-Christ, comme l'objet de leurs propres expériences, les auteurs sacrés nous indiquent les conditions auxquelles on devient participant de ce salut, en nous disant à quelles conditions ils le sont devenus eux-mêmes. Sans doute, la langue et les ressources dialectiques dont ils se servent sont celles de leur époque, mais l'histoire spirituelle qu'ils racontent et dont ils sont à la fois témoins et auteurs, est une histoire qui doit se reproduire dans le cœur de chaque croyant. L'Evangile devient ainsi le moyen de grâce le plus efficace, une source d'expériences religieuses. De là, pour le dire en passant, l'importance exceptionnelle de nos sociétés bibliques.

2° La *pleine suffisance* de l'Ecriture pour les choses qui touchent au salut, sa *clarté*, sa grande et divine *simplicité*. Contrairement au Catholicisme, nous affirmons que pour les choses nécessaires au salut, la Bible possède au plus haut degré la faculté *semetipsam interpretandi*, et que loin d'avoir besoin d'un interprête officiel, église ou symbole, elle est d'autant plus accessible au cœur de l'homme qu'elle est plus sincèrement confiée à l'activité spirituelle, sérieuse et libre, non pas de l'individu irrégénéré, mais de la conscience chrétienne, en suivant la méthode employée déjà par Luther et qui consiste à se servir des paroles de Jésus comme d'un canon dans le canon biblique pour juger des paroles des apôtres, paroles qui, à leur tour deviennent un canon pour la tradition. On pourra nous rappeler, l'histoire à la main, que cette clarté que nous attribuons a la Bible n'empêche pas la multiplicité des explications et ces passages à cent interprétations qui sont la croix des commentateurs. On nous démontrera qu'en somme on a toujours fait dire à la Bible ce que disent les confessions de foi; le moyen d'échapper à ce subjectivisme qui consiste à découvrir dans l'Ecriture ce que chacun veut y trouver! Qu'on n'oppose pas l'illumination intérieure à l'Ecriture, car, dit Calvin (1), « le Seigneur a uni entre elles, par un lien réciproque, la « certitude de la parole écrite et celle de l'Esprit. » « Le catholique, au moins, avec sa tradition et sa hiérarchie, nous dit-on, oppose une barrière infranchissable aux excès de l'individualisme. » Cette objection, faite par des catholiques, ne nous étonne nullement, mais faite par des protestants, elle nous surprend. Malgré sa tradition, le Catholicisme n'a pas empêché l'illuminisme de naître dans son sein et de s'y développer. Au contraire, le Protestantisme semble être mieux à l'abri de l'illuminisme, grâce à l'autorité de la Bible, que le catholicisme avec sa tradition si élastique. Celui qui prétend à une inspiration intérieure, devra prouver par devant le tribunal de l'Ecriture que son inspiration personnelle est d'accord avec l'inspiration

(1) *Institution chrétienne.*

écrite, et il devra fournir cette démonstration non point par la méthode facile de l'allégorie, mais par la méthode scientifique, puisque la Bible est un document et non point une formulaire cabalistique. Or, dès que l'illuminisme descend de ses nuages sur le terrain solide de la science, il a cessé d'être dangereux. Voilà entre autres avantages ce que nous gagnons à considérer la Bible avant tout comme le document authentique de la révélation. De cette manière aussi nous ramenons à une unité supérieure l'ancienne antithèse, l'opposition irréconciliable que l'on établissait entre la Bible et la tradition, entre le principe scripturaire et le principe matériel. Le volume sacré devient enfin la garantie de notre liberté chrétienne. On n'insistera jamais assez sur ce rôle libérateur de l'Ecriture. Elle affranchit au lieu d'asservir; la canonicité de tel écrit dépendra désormais de sa qualité de document et non point des décisions de l'Eglise. De plus, la conscience chrétienne qui a trouvé la vérité dans l'Ecriture s'attache à elle pour avoir raison de la tyrannie de la tradition, que celle-ci soit inféodée à la superstition ou au rationalisme, n'importe. Toutes les traditions ne sont pas catholiques et l'incrédulité a son symbole et ses confessions de foi aussi bien que l'orthodoxie. Avec la pierre de touche de l'Ecriture nous examinons, nous jugeons traditions et symboles, sachant que dès qu'on l'abandonne, on fausse le progrès de la pensée chrétienne. Quelle est donc en définitive la portée, le sens du principe formel? Il exprime simplement cette vérité que, contrairement aux prétentions de toute tradition, le plus sûr moyen d'arriver à la connaissance du vrai christianisme, c'est la Bible, qui en est le document.

2° *Critique du principe matériel*

Si le principe formel ne peut revendiquer le privilége d'être l'expression adéquate de la conscience chrétienne protestante, un examen, même rapide, suffira à démontrer que ce qu'on appelle le principe matériel ne le peut pas davantage. Cette

formule, la *justification par la foi,* est trop confessionnelle, trop étroite, pour désigner le protestantisme évangélique. Les discussions qui ont eu lieu en Allemagne sur lès deux branches de la famille protestante ont mis en lumière ce fait que l'Eglise Réformée, contrairement au Luthéranisme, dont le point de départ est plutôt anthropologique et subjectif, est dominée par le point de vue théologique, moral, social, pratique. Toute la piété réformée s'inspire de ce que les Huguenots appelaient l'*honneur de Dieu*; tandis que le luthérien est surtout préoccupé des besoins intimes de l'individu, le réformé est préoccupé de ce qu'il doit à Dieu. Aussi, tandis que le premier s'attache à la formule *sola fide* pour exprimer la gratuité du salut, le second formule cette absolue gratuité par l'affirmation de *la libre grâce de Dieu,* poussée jusqu'à la prédestination. Comme le remarquait déjà Zwingle, la formule luthérienne *par la foi seule* n'est vraie que par synecdoche (1), car, à proprement parler, ce n'est pas la foi de l'homme qui sauve, c'est la grâce de Dieu. On prend donc la partie pour le tout, la foi pour la grâce, la formule complète réunirait le point de vue réformé et le point de vue luthérien ; la foi, car la grâce n'est efficace que par la foi, la grâce, car la foi ne saisit que la grâce. Et au lieu de dire : *nous sommes justifiés par la foi,* on devrait dire avec saint Paul aux Ephésiens : *vous êtes sauvés par « grâce, par la foi. »*

Insuffisante quant à la forme, cette formule l'est aussi quant au fond. Née du besoin de combattre le Catholicisme, elle a quelque chose d'imcomplet qui tient à son caractère polémique et qui la rend impropre à désigner la vérité chrétienne tout entière ; elle prête à des malentendus dangereux, elle a l'inconvénient de négliger, sinon de méconnaître, le caractère éminemment moral de la foi, et l'on sait avec quelle habileté la controverse catholique a su exploiter cette lacune de notre formule. Il est vrai que par la foi Luther n'entendait nullement un organe passif, mais un facteur actif de la vie chré-

(1) Voir Ruetschi, *op. cit.*

tienne; qu'elle était pour lui la grantie de Christ en nous, aussi bien que de Christ pour nous (1); il est vrai encore qu'une étude même superficielle de la pensée des réformateurs démontre que ce qu'ils appellent *foi* est une œuvre morale par excellence et qu'ils ne l'opposent jamais aux actes moraux, mais aux *œuvres méritoires* de l'Eglise romaine. Bien plus, il n'accordent une si grande valeur à cette foi que parce qu'elle est la source des véritables bonnes œuvres, contrairement aux œuvres prescrites par l'Eglise, et qui étaient dépourvues de véritable moralité. Cependant, il n'en est pas moins vrai que cette formule essentiellement luthérienne ne relève qu'un des côtés du Christianisme, celui qui est tourné contre les erreurs du Catholicisme. Luther le sentait bien quand il disait dans un de ses sermons : « Comme que l'on envisage la chose, toujours elle « tourne à mal : prêche-t-on la foi seule, comme on le fait, « alors on abandonne toute règle et toute discipline; prêche- « t-on le bon ordre et la discipline, alors on croit que le salut « en dépend, et l'on oublie la foi; le juste milieu serait le « meilleur (2). » Ces craintes du grand réformateur n'étaient pas chimériques. Comme du temps de saint Paul, on tourna la grâce en dissolution ; seulement, tandis que, dans la pensée de l'apôtre, tout s'y fait équilibre, tout y est pondéré, tandis qu'il y règne cette divine harmonie qui fait dire tout à la foi : « Travaillez à votre salut avec crainte et tremblement. car c'est Dieu qui donne le vouloir et le faire » (Philip. II, 12), la formule luthérienne manque de cette pondération, qui est le signe de la vérité. Ces conséquences fâcheuses se firent sentir bientôt sur le terrain pratique : la guerre des paysans et le soulèvement des anabaptistes montrèrent qu'il n'était pas indifférent d'adopter telle formule plutôt que telle autre, — et sur le terrain de la théorie : un professeur, Amsdorf, pourra dire que les bonnes œuvres sont dangereuses pour le salut ! Et il va sans dire que

(1) Ritschl, *op. cit.*, Ier vol., p. 143.

(2) « Das Mitte aber wære gut. » Voir Hundeshagen, *Beitræge zur Kirchenverfass.*, p. 150.

les ignorants, remarque Ruetschi, c'est-à-dire le plus grand nombre, prenaient la déclaration au pied de la lettre. Aussi, ne faut-il pas s'étonner si des réactions violentes eurent lieu de bonne heure contre le *solafidianisme*. Il suffit de rappeler Osiander, et le syncrétisme des Philippistes, dont le chef, Mélanchthon, allait jusqu'à taxer cet antinomisme « de piété barbare. » Mais ses efforts pour sauvegarder les intérêts de la vie religieuse demeurèrent sans succès ; on en vint à ne voir dans la foi elle-même que la croyance, et dans les années qui suivirent la mort des grands hommes de la Réforme, on finit par considérer la foi ainsi entendue comme une œuvre méritoire. Ce fut le temps où selon le mot cruel de Schneckenburger, « une fois que le luthérien se sent justifié, il s'en va tranquillement boire sa bière (1). » Le réformé avait beau se sentir pardonné, il n'avait de repos que lorsqu'il avait travaillé à sa sanctification, à l'accomplissement de sa mission morale, accomplissement qui était pour lui la preuve de son élection. Le piétisme de Spener fut la légitime et salutaire réaction contre cet affadissement de la foi.

Une question importante est celle de savoir pourquoi Luther s'est attaché exclusivement à cette formule. L'histoire nous fournit la seule réponse qui soit plausible. Luther a trouvé dans cette doctrine l'expression de sa vie religieuse : comme Augustin, il arriva à la vérité par l'expérience personnelle. Mais, tandis que l'évêque d'Hippone, ainsi que Calvin, avait traduit cette expérience d'une manière inadéquate par la doctrine de la prédestination, Luther trouva dans celle de la justification par la foi seule la formule qui rendait le mieux la vérité qui l'avait affranchi, savoir : *que le résumé de tout l'Evangile se trouve dans une communion vivante et personnelle avec Dieu par Jésus-Christ et que cette communion de l'individu avec son Dieu sauveur n'est réelle que par la justification par la foi*. Les antécédents psychologiques et religieux de cette doctrine, ressemblent singulièrement aux expériences que fit jadis Saul de Tarse, et voilà

(1) Ruetschi, *op. cit.*, p. 39.

pourquoi Luther trouva tout particulièrement chez saint Paul, l'expression parfaite de ses propres expériences dans l'antithèse qui fait le fond de la pensée de l'apôtre. De là l'accusation si souvent adressée au protestantisme de n'être que du paulinisme. Jusqu'à quel point cette accusation est elle fondée? On a déjà remarqué que la réforme luthérienne s'est attaquée aux éléments judaïques du catholicisme, tandis que la réforme calviniste a combattu l'élément païen qui s'était introduit dans l'Eglise. Adressé au luthérianisme, le reproche est peut-être justifié; mais le protestant sait que la vérité n'est pas seulement chez Paul, qu'elle est aussi bien chez Jacques, chez Pierre, chez Jean, et surtout chez celui qui est le Maître de Jean et de Paul, Jésus.

D'ailleurs, pour bien comprendre la portée de cette formule, il faut aller jusqu'à la racine religieuse qui lui a donné naissance. Or, l'expérience religieuse qui est à la base de ce dogme est commune à tous les réformateurs. Comme le dit Ritschl (1), ce n'est pas la doctrine elle-même de la justification par la foi qui est le palladium et le lien, l'unité fondamentale entre tous les réformateurs (car si on ne considérait que la doctrine, le système, on constaterait de grandes différences entre Luther, Zuringle et Calvin et entre ces deux derniers et leurs collaborateurs); mais c'est sur le sens et la portée de cette expérience personnelle que tous les réformateurs sont d'accord. Cette expérience est double : d'un côté, comme le remarque Dœllinger (2), le besoin de la certitude personnelle du salut : « Ce que Luther veut, dit-il, c'est de trouver une base « inébranlable, un *inconcussum quid* pour la vie religieuse; son « cri de guerre c'est : il me faut la certitude de mon salut, » et de l'autre la conviction que cette certitude ne peut être obtenue que par une communion directe, individuelle avec le Dieu sauveur : « Voici en résumé ce que tu dois savoir, dit Luther, « que Dieu et Christ soient *ton* Dieu et *ton* Christ (3). » Et comme

(1) *Op. cit.*, Ier vol., p. 127-138.

(2) Dœllinger, *Die Reformation*, vol. III, p. 180.

(3) Dœllinger, *Die Reformation*, vol. III, p. 33 : « Das ist das recht

conséquence la grande importance qu'acquiert pour la conscience la personne de Jésus-Christ. Au fond, le principe matériel ne peut vouloir être autre chose que l'expression la plus exacte du christianisme; il veut dire que, contrairement aux erreurs du légalisme catholique, le christianisme est la religion de la rédemption, du salut par la grâce et par la foi. Voilà ce qu'il faut retenir de ce principe matériel, si l'on veut rester protestant, en ayant bien soin toutefois de dégager l'idée de la formule, qui est transitoire et incorrecte.

Si nos déductions sont justes, voici quel est le résultat de l'examen auquel nous nous sommes livrés. Le protestantisme, pour réaliser son principe, faire son œuvre dans le monde, a posé certains axiomes, établi deux principes fondamentaux, qui, à vrai dire, ne sont pas des principes, mais deux grandes affirmations, des fils conducteurs. Ces deux grandes déclarations, l'autorité des Ecritures et la justification par la foi, ont pour trait commun d'affirmer l'essence du christianisme, *comme religion de la rédemption,* l'Ecriture demeurant le moyen le mieux approprié pour connaître cette vérité. Quant à savoir qu'elle est la portée qu'elles peuvent avoir pour nous, nous n'y saurions voir autre chose que de simples points de repère, de simples critères pour distinguer le protestantisme évangélique de celui qui ne l'est pas, mais elles sont subordonnées au principe du protestantisme, principe qui est *un*, et dont elles ne sont que l'expression imparfaite. Ces deux affirmations sont essentiellement anti-catholiques, mais, il ne faudrait pas que par attachement servile à la formule traditionnelle, elles devinsent anti-protestantes.

II. — Examen de la définition exclusivement individualiste

Aux termes de cette définition, le Protestantisme c'est le Christianisme individuel, le christianisme tel que l'individu le conçoit et peut se l'assimiler. En définissant ainsi le pro-

Erkenntniss wenn du dafür hælst und weisst, dass Gott und Christus *dein* Gott und *dein* Christus sei. » *Luthers Werke,* 1858, vol. III, p. 372.

testantisme, on ne se borne pas à établir ce principe, qui est un axiome incontestable et que Vinet a si bien formulé, quand il a dit : « La vérité sans la recherche de la vérité « n'est que la moitié de la vérité. » Ici on ne veut pas dire seulement que nous ne possédons la vérité révélée que lorsque nous nous la sommes appropriée et qu'elle est devenue comme une partie intégrante de notre organisme spirituel : que le *Christus pro nobis* doit devenir *Christus in nobis*. La portée de cette définition est autrement vaste. Ce que l'on affirme au fond c'est l'autocratie de l'individu, l'autonomie exclusive de l'intelligence et de la conscience humaine. Par sa méthode et par certaines affinités, dont elle a de la peine à se rendre compte, cette tendance confine au rationalisme et en a presque tous les défauts. C'est le *moi* humain ne retenant de la révélation que ce qu'il en approuve, comme si la révélation pouvait être encore une révélation du moment que l'on n'en accepte que ce qui ne dépasse point la conscience de chacun. On oublie que la conscience humaine n'est que l'organe de la religion vraie, dont le concours est nécessaire pour la vraie religion, mais qu'elle n'est pas la religion elle-même. La substance de la foi, c'est Jésus-Christ, c'est-à-dire la révélation historique. Or, tandis que l'évangile est une histoire, la conscience humaine dans ce sens n'a point d'histoire. C'est méconnaître le caractère incomplet de l'individu, qui ne saurait jamais aspirer à devenir la mesure de la vérité objective, encore moins de la vérité révélée. Quand Luther, après avoir combattu les abus de l'Eglise catholique, se voit obligé de condamner cette Eglise qui s'obstine à couvrir ces abus de son autorité, quand il déclare qu'il n'a que faire d'une société religieuse devenue infidèle à l'évangile, et cela, parce qu'il est sûr de son propre salut grâce à sa foi personnelle sans la sanction d'un pouvoir ecclésiastique quelconque : « C'est « l'individu, dit-on, qui se replie sur lui-même et qui, fort de « son droit, se redresse pour répudier avec indignation toute « oppression exercée sur sa conscience (1). » Sans doute, nous

(1) Ruetschi, *op. cit.*, p. 52.

l'avons vu, cet acte de sainte indépendance ne fut pas un acte de licence; cette liberté à laquelle on en appelle n'est pas la liberté charnelle, la révolte du moi orgueilleux, qui ne voit à sa liberté d'autre limite que son égoïsme; mais ce n'est pas non plus, comme on le prétend, la conscience individuelle tout court, ni même la conscience religieuse en général qui, chez Luther, devient ce point d'appui d'Archimède avec lequel il put soulever le monde; c'est la conscience individuelle, mais la conscience éclairée, transformée, régénérée, bref *la conscience chrétienne*. Cette certitude de son propre salut, cette conviction inébranlable que ce salut vient directement de Dieu sans passer par l'intermédiaire obligé d'une institution humaine, supposent, chez celui qui a le bonheur de les posséder, des expériences qui ne sont possibles que dans la vie chrétienne proprement dite. Elles supposent une communion personnelle et vivante avec le Dieu révélé en Jésus-Christ, avec le Dieu de Paul, de Jean et des martyrs de la primitive église. Il n'est jamais venu à l'esprit de nos réformateurs de croire que l'on est sauvé par la foi individuelle quel que soit d'ailleurs son objet, par la *fides qua creditur*, et non par la foi spécifiquement chrétienne, *fides quæ creditur*, dont toute la valeur réside en son objet, Jésus-Christ, son œuvre rédemptrice; car il est de l'essence de la foi elle-même de regarder non point à ce que l'homme fait, mais à ce que Dieu accomplit en l'homme et pour l'homme. La conviction personnelle toute simple n'est qu'un cadre vide, tandis que la foi telle que l'a entendue la réforme, était avant tout la communion de l'âme avec Dieu par Jésus-Christ. Cette foi, sans doute, ne sauve que si elle est un acte de l'individu, car c'est l'individu qui doit croire, mais tout acte individuel n'est pas nécessairement religieux, encore moins est-il forcément chrétien. Autant vaudrait dire que nous sommes sauvés non par la foi en Christ mais par la sincérité, ce qui est autre chose que la vérité, et c'est là, semble-t-il, la pensée de certaines personnes. Aussi bien, tous ceux qui sont conséquents avec cette théorie en arrivent à ne voir dans le christianisme qu'un produit de la conscience; l'on se prend à considérer l'évangile comme un

ensemble de vérités éternelles, comme un principe que l'on sépare toujours plus de la *personne* de Jésus-Christ. Ce qui doit nous importer ce sont les idées du maître; sa vie, son œuvre, ce qu'on appelle *l'histoire évangélique* n'a qu'une importance secondaire! « Que Jésus-Christ ait existé ou n'ait pas existé « s'écrie Lang (1), le principe du christianisme n'en est pas « moins vrai. » C'est ainsi qu'au grand détriment de la vérité, l'on établit un divorce entre *l'idée* chrétienne et le *fait* chrétien. On oublie que ce qui donne son cachet unique à l'évangile, c'est que l'histoire y est inséparable de l'idée comme la religion chrétienne l'est de son fondateur (2). On oublie que le Christianisme, comme le remarque Dorner (3), est au contraire l'union intime de l'idéal et de l'histoire et qu'il n'en est pas de l'évangile comme des verités logiques ou mathématiques ou bien comme des lois éternelles de la morale, qui restent toujours ce qu'elles sont et dont le fondement ne peut être un fait historique c'est-à-dire une vérité contingente. La foi chrétienne est une foi à des vérités éternelles, mais à des vérités qui se sont incarnées dans les faits : l'union de Dieu et de l'homme dans le Dieu-homme. La conscience humaine, en effet, réclame cette union, mais ne la donne pas; elle ne devient effective que dans l'histoire. De là l'importance décisive de la divinité de Jésus-Christ pour le protestantisme, dont la piété est essentiellement une communion directe de l'âme avec Dieu par Jésus-Christ. On se trompe donc, quand on avance que la vérité évangélique est indépendante de la personne du Crucifié. C'est cette personne, au contraire, qui a créé cette vérité, le fait a précédé l'idée, et l'idée elle-même n'existe qu'à cause du fait. La définition que nous avons en vue a donc pour effet de nous placer en dehors du vrai christianisme (4).

Mais l'on nous dit : « La Réforme n'a-t-elle pas proclamé pour chacun le droit d'interpréter la Bible avec ces propres lumières?

(1) Lang, *op. cit.*
(2) Voir Schleiermacher, *Glaubenslehre*, I, 18.
(3) *System der christ. Glaubenslehre*, Ier vol.
(4) Voir Hartmann, *La Religion de l'Avenir*, p. 36.

et n'a-t-elle pas affirmé du même coup la souveraineté de la conscience? » Oui, mais en livrant la Bible à l'examen de l'individu, elle a bien entendu la confier à la conscience devenue chrétienne. On se met en contradition avec l'histoire quand on veut faire du protestantisme une tendance rationaliste et humanitaire. « La Réforme n'a été, dit Schenkel (1), ni la « glorification de la raison ni la déification de l'homme ; » et plus loin : « Nous n'avons rien trouvé dans le cours de nos « recherches, qui puisse justifier même de loin cette manière « de voir. » D'ailleurs, le caractère moral et religieux de la Réforme a été reconnu par ses adversaires les plus décidés, par un Dœllinger par exemple, et il faut toute la partialité jésuitique d'un Perrone pour oser définir le protestantisme comme il l'a fait : « La quadruple liberté d'examen, de croyance, de culte et de mœurs. » Sans doute, les sarcasmes des humanistes, l'ironie d'un Erasme, les connaissances philologiques des érudits de la Renaissance ont facilité la tâche des réformateurs, mais le rationalisme était alors aussi incapable qu'il l'est aujourd'hui de produire un grand mouvement religieux. De fait, avant d'être les disciples fidèles de la raison, les réformateurs étaient des hommes de foi. Luther (2) va même jusqu'à appeler la raison quand elle prétend juger les choses de la foi *une séductrice* et *la fiancée du diable*, Calvin n'accorde à l'homme le droit d'examen dans les choses religieuses que lorsqu'il est *sensu naturali evacuatus*. » Ce n'est pas qu'en refusant à la raison de l'homme *irrégénéré* tout droit d'examen, ils soient des obscurantistes, puisqu'ils accordent sans hésitation ce droit à la conscience éclairée par le Saint-Esprit, mais ils affirment de cette manière, ce qu'ils répètent sous toutes les formes, que l'Evangile n'est pas le fait de l'esprit de l'homme, mais le don de Dieu en Jésus-Christ. Loin d'être l'enfant légitime du protestantisme, le rationalisme en est une déviation profonde, et ce qui le prouve jusqu'à l'évidence, c'est l'horreur qu'inspirait à la

(1) *Das Princip des Protestantismus*, p. 1.
(2) Voir Schenkel, *op. cit.*, p. 2.

Réforme le pélagianisme même adouci. Il y a plus. Si la réforme reconnut à chaque croyant le droit d'examiner, à la lumière de l'écriture, la tradition, elle sentit de bonne heure le besoin de poser certaines limites à la licence de l'interprétation individuelle. C'est ce qu'elle fit au moyen de ses symboles et de ce qu'on appelle l'analogie de la foi. Malheureusement, ces symboles n'étaient en définitive que le produit de la théologie du temps, et c'était mettre de nouveau l'individu sous le joug d'une autorité extérieure. Il se forma bientôt une tradition ecclésiastique, qui, sous prétexte de défendre la Bible et d'en diriger l'interprétation (comme jadis le pharisaïsme l'avait fait pour protéger la Loi), finit par étouffer le saint Livre. On alla même jusqu'à attribuer une certaine inspiration aux confessions de foi, et la formule de Concorde ne craint pas de déclarer « que son témoignage est pour tous les temps (1). » Mais ces exagérations mêmes prouvent que les réformateurs eurent un sentiment très net de la nécessité qu'il y avait à n'accorder le libre examen qu'à la conscience chrétienne. Instinctivement ils comprenaient que le protestantisme n'est pas une philosophie, car son point de départ il l'avait déjà : le Christ historique et l'expérience chrétienne; ils comprenaient que l'Eglise, bien que formée d'individualités religieuses, n'est pas une académie où les investigations sans terme et l'examen sans résultat positif sont à leur place, mais qu'elle est la colonne et l'appui de la vérité.

Et c'est ici le moment de nous demander quels sont les rapports du Protestantisme avec le Christianisme. Qu'a voulu la Réforme? innover ou conserver? les réformateurs étaient-ils des révolutionnaires ou les représentants d'un progrès normal et continu? Le Protestantisme est-il une révolution ou bien une évolution? voilà la question que nous devons nous poser et d'où dépend en définitive, la vrai solution du problème. Sur ce point du moins l'accord est unanime : les réformateurs ont voulu

(1) On attacha aux symboles de Nicée et d'Athanase une autorité dogmatique qu'ils ne pouvaient plus avoir, et c'est au nom de cette autorité qu'on éleva le bûcher de Servet.

l'Evangile, tout l'Evangile, mais seulement l'Evangile. « Retournons à l'Evangile? » voilà le mot d'ordre et la consigne de la croisade protestante (1). Remettre en lumière ce pur Evangile, le retrouver sous la poussière de la tradition et une fois retrouvé le préserver de toute altération, telle a été la préoccupation constante, l'idée fixe dirions-nous, des hommes de la Réforme. De là cette double tendance qui se fait jour de bonne heure : un appel incessant aux documents primitifs du Christianime contre la tradition, et la foi personnelle s'attachant au Dieu Sauveur lui-même par opposition aux intermédiaires humains de l'Eglise romaine Aussi, comme le remarque Schweizer, le Protestantisme serait mieux appelé *l'Evangélisme*. — Ce fait, une fois bien constaté, nous fournit, pour ainsi dire, l'angle visuel sous lequel nous devons envigaser le problème. Mais qu'est-ce que l'Evangile? Cette question brûlante appartient exclusivement à l'histoire, et nous ne croyons pas nous tromper en disant que le fond permanent de la pensée chrétienne malgré ses divergences et telle qu'elle s'est exprimée dans les documents où l'Eglise chrétienne a de tout temps consigné sa foi, revient à ceci : *Jésus-Christ est le Fils de Dieu et le Sauveur*. Eh bien, c'est cet Evangile (contrairement au Catholicisme, dont l'erreur fondamentale consiste à identifier l'Evangile avec l'Eglise) c'est, dis-je, cet Evangile que le Protestantisme a voulu et qu'il s'est efforcé de distinguer des formes historiques qu'il a pu revêtir à travers les siècles, soit dans les institutions, soit dans les dogmes. Voilà pourquoi le Catholicisme, qui n'a jamais voulu séparer la tradition ecclésiastique de la révélation, a passé aux yeux des réformateurs pour le représentant de l'antichrist, mettant obstacle à la vérité, qu'il sacrifiait à ses propres interêts.

Nous touchons ici à ce qui fait la grande unité du Protestantisme évangélique, aux racines par lesquelles il plonge profondément dans le passé de l'Eglise. Il n'est pas éclos tout-à-coup sur la scène du monde comme par un effet de génération spontanée, il a ses ancêtres qui, comme lui, ont voulu ramener l'Eglise

(1) Voir Lipsius, *op. cit.*, p. 122.

à la simplicité et à la vérité de l'Evangile, et qui s'appelent Vigilance, Jovinien, Pierre Lombard lui-même soutenant l'autorité de l'Ecriture, Gotschalk, Béranger de Tours, Arnaud de Brescia, Thomas Bradwardine, Savonarole, Wiclek, Jean Huss, noble phalange dont il peut s'enorgueillir. C'est ainsi que la Réforme n'a pas été un fait anormal, un accident dans l'histoire, mais se rattache à tout le mouvement de la pensée religieuse qui l'a précédé et dont elle est la consécration et le couronnement; c'est ainsi qu'à ceux qui demandent, comme Fénelon à une vénérable huguenote : « Dites-moi où était votre Eglise il y a deux siècles? » nous pouvons donner la même réponse qui fut faite au doux prélat : « *Monseigneur, dans des cœurs comme le vôtre!* (1) » Car s'il est une erreur anssi répandue que mal fondée, c'est de croire que le Protestantisme condamne toute sorte de traditions. Mœhler (2) a cru pouvoir défendre le système catholique en ayant recours à une notion de la tradition tout-à-fait idéalisée. Il la définit en disant qu'elle est le sens chrétien de l'Eglise qui se perpétue, la parole vivante accompagnant et éclairant la parole écrite. Il compare cet esprit de la société chrétienne à l'esprit national : de même que chaque peuple a son génie qui le distingue des autres peuples, de même il est aussi un esprit chrétien qui est comme le génie de l'Eglise chrétienne, et c'est grâce à lui qu'elle peut rester elle-même d'accord avec ses principes et ses origines à travers tout ses développements. Mais cette idée de la tradition, Mœhler l'a empruntée au Protestantisme. La tradition catholique n'est pas cela, elle est quelque chose de concret, uu ensemble de canons de conciles et de dogmes déterminés, rattachés les uns aux autres par un lien plus ou moins systématique. Cette notion de la tradition n'est pas celle de l'orthodoxie catholique, et Rome ne s'y est pas trompée. Cette tradition est le grand héritage de l'Eglise chrétienne, elle nous est commune avec l'Eglise apostolique, et elle a sa raison d'être dans ce fait que le semblable connaissant bien le semblable, l'esprit chrétien seul peut expliquer la Bible, selon la parole de

(1) Voir Hase, *Handbuch der protestantischen Polemik.*

(2) Dans sa *Symbolique*, traduction Lachat, second volume, p. 29-42.

l'apôtre (I Corinth. II, 10, 14). Elle n'est pas figée dans une formule écrite, elle n'est pas non plus l'apanage exclusif d'une hiérarchie, mais elle est en quelque sorte l'esprit de la grande nation chrétienne, l'air de famille qui distingue tous ceux qui se réclament du beau nom d'enfants du Père céleste et qui ont pour Sauveur Jésus-Christ. Elle est l'expression de cette loi qui s'appele la loi de la continuité historique. Le Protestantisme de bon aloi ne doit pas plus la nier qu'il ne doit nier la continuation de l'action divine sur les âmes et par là sur l'Eglise universelle. Autant et mieux que sur le Catholicisme, il croit que le Saint-Esprit agit encore aujourd'hui, que le Christianisme n'est pas un simple sujet d'étude, un fait n'appartenant qu'au passé, mais il affirme cette action continue de l'Esprit de Dieu, non pas dans une institution mais dans les individus, dans les âmes, dans la conscience chrétienne qui croit, se corrige à l'aide de l'Ecriture, y découvre la vérité qui sauve, sépare dans le document sacré la vérité subtantielle de tout élément étranger, « de la paille, du bois, » comme disait Luther pour ne s'attacher qu'à la parole de Dieu. La conscience, mais la conscience *chrétienne*, souveraine, autonome, ne reconnaissant au-dessus d'elle d'autre autorité que celle de Dieu lui-même, autorité qui s'impose selon la méthode indiquée par l'apôtre (Jean III, 30), c'est-à-dire moralement (Jean VI, 68 ; VIII, 31,32, et XIV, 26), s'inclinant devant les vérités que la Bible lui présente, non pas parce qu'elles sont dans la Bible, mais parce qu'elle sont chrétiennes, bref, reconnaissant la vérité pour telle sans la faire dépendre d'aucun autre témoignage que celui de l'expérience intime de la vérité elle-même et répétant comme les Samaritains : « Ce n'est plus pour ta parole que nous croyons, car « nous mêmes nous l'avons entendue et nous savons qu'il est « véritablement le Christ. »

Possédant maintenant les principaux éléments du problème, nous croyons être en mesure de proposer la définition qui nous semble se rapprocher le plus de la vérité. A cette question que nous nous sommes posée : Qu'est-ce que le *Protestantisme?* nous répondons : Il est le libre examen, *l'individualisme*

en matière de religion. A cette autre question qui complète celle qui précède : Qu'est-ce que le Protestantisme *évangélique?* nous répondons : Le Protestantisme *évangélique* n'est ni une église, ni un symbole, ni le libre examen, ni l'individualisme religieux tout court, ni la justification par la foi seule, ni l'autorité des Saintes Ecritures, mais il est *un principe de vie chrétienne* dont la formule peut être celle-ci : « l'*aspiration constante au pur évangile et l'affirmation de cet évangile par la conscience chrétienne au moyen des Saintes Ecritures.* »

Expliquons brièvement les termes de cette définition. Nous disons l'affirmation du *pur évangile* pour rappeler le caractère exclusivement chrétien du Protestantisme évangélique ; et nous disons *aspiration* pour marquer le but qu'il poursuit. Nous ne disons pas qu'il est simplement la souveraineté de la conscience chrétienne, car se serait laisser supposer qu'il est avant tout préoccupé des droits de l'individu, tandis qu'il a surtout à cœur les droits de la vérité. Nous ajoutons par la *conscience chrétienne* pour relever le caractère personnel du Christianisme protestant ; nous disons *chrétienne* et non pas individuelle pour les motifs que nous avons déjà exposés. A la place de notre définition nous admettrions volontiers celle qui est aujourd'hui proposée : *Christianisme individuel,* si elle n'avait pas le tort très grave de laisser dans l'ombre le document sacré ; voilà pourquoi nous avons ajouté : au moyen des Saintes Ecritures.

Il résulte de notre définition que le Protestantisme qui répudie ce fond commun à toutes les expériences de la vie chrétienne : *Jésus-Christ fils de Dieu Sauveur,* n'est plus évangélique, et qu'il est un affaiblissement de la conscience chrétienne. Que ce Protestantisme dresse à nouveau son bilan, qu'il refasse son inventaire, s'il ne veut pas mériter les sévères leçons que lui donnait naguère l'apôtre du pessimisme allemand : s'il ne veut pas se résigner à n'être « qu'un point de relâche dans la « traversée du Christianisme authentique décidément mort, « aux idées modernes (1). » De toutes les objections que pour-

(1) Hartmann, *op. cit.*, p. 27. Voir surtout les chapitres VI et VII : « Le

raient soulever notre définition une seule doit nous arrêter. Elle nous sera adressée à la fois par les Catholiques et par ceux d'entre les Protestants qui, comme les anciens émigrés de la Révolution, n'ont rien oublié ni rien appris. Si la conscience chrétienne interprète souverainement les Ecritures, nous dit-on, comment échapper aux excès de l'individualisme ? Reconnaissons d'abord que l'application de ce principe présente des difficultés, mais depuis quand la facilité pratique d'une idée est-elle un critère sérieux de la vérité ? difficile dans l'application ? eh, sans doute, c'est le sort de toutes les grandes choses; dangereux ? cette objection ne nous semble pas concluante, si la définition que nous avons donnée est vraie. Comme M. le professeur Rambert le disait avec esprit à l'ouverture des cours de la faculté libre de Lausanne (1) : « Tout dans ce pauvre « monde n'est-il pas dangereux ? il est dangereux de manger, « on risque de s'empoisonner ; il est dangereux de marcher, on « risque de tomber; il est dangereux de croire, on court risque « de s'endormir dans une trompeuse sécurité. » Le Catholicisme, lui, prétend échapper (2) à ce danger par l'argument de saint Vincent de Lérins : l'Eglise interprète la Bible et garde le dépôt de la foi sans y rien ajouter; elle croit ce qu'on a cru de tout temps. « L'Eglise, dit Bossuet (3) s'est obligée d'en- « tendre l'Ecriture en ce qui concerne la foi et les mœurs sui- « vant le sens des saints Pères dont elle ne se départit jamais. »

Historiquement la thèse était fausse, et elle n'est plus soutenable depuis que grâce au livre du docteur Newman (4), l'ultramontanisme a intronisé dans l'Eglise la théorie du développement du dogme. La mission de l'Eglise consiste, non plus comme le pensait l'auteur de l'*Histoire des Variations*, à conser-

Protestantisme libéral n'est pas du Christianisme » et « l'Irréligion du Protestantisme libéral. »

(1) En 1873. Voir *Compte-rendu de Théologie et de Philosophie* de Lausanne.

(2) Voir *Conférence avec M. Claude*, p. 58.

(3) *Histoire des Variations*, liv. XV.

(4) *Développement de la doctrine chrétienne.*

ver des dogmes immuables par opposition aux fluctuations dogmatiques qu'il avait tant reprochées aux Eglises protestantes, mais à développer ces dogmes, à en faire de nouveaux par voie de déduction et même par voie d'analogie. L'Eglise peut donc devenir de plus en plus infidèle à l'Ecriture, et ne mettre d'autres limites à ses innovations que celles de ses propres intérêts ! Et c'est ce système qu'on nous propose comme un remède aux maux de l'individualisme ! Qui ne voit que la liberté est ici autrement illimitée que dans le Protestantisme. Bossuet disait encore : « L'Eglise se soumet à l'Ecriture ; » avec Lacordaire, le catholique d'aujourd'hui dit : L'Ecriture est soumise à l'Eglise et c'est par l'Eglise qu'elle existe comme parole de Dieu (1). » Et voici que, par une étrange ironie, le Catholicisme qui professe une sainte horreur (2) à l'égard de toute prétention individualiste, aboutit à l'individualisme le plus effréné. En effet, cette autorité souveraine de l'Eglise ne s'exerce plus par l'organe d'un concile œcuménique, par les délégués des églises particulières constitués en assemblée et representant en quelque sorte la croyance moyenne de la chrétienté, mais par le pape, c'est-à-dire par une individualité dont l'arbitraire est d'autant plus dangereux qu'elle se croit infaillible ! Au reste, si l'on demande, comme Claude à Bossuet, d'où vient cette foi du catholique à l'infaillibilité de l'Eglise, le catholique d'aujourd'hui ne peut que répondre avec l'évêque de Meaux : « C'est le Saint-Esprit qui donne aux fidèles de « le croire (3). » Ce qui revient à dire qu'en définitive la raison de croire se trouve dans l'individu et nous voilà revenus par un détour à la méthode protestante ! Nous maintenons donc que le protestantisme interprétant la Bible par la conscience chrétienne individuelle offre une plus grande garantie de sérieux et de sécurité que le Catholicisme évolutioniste tel qu'il a été sanctionné par la bulle *Ineffabilis*. « Quoiqu'on en ait dit, *l'Histoire*

(1) *Lettres du Père Lacordaire à de jeunes gens*, publiées par Perreyve.
(2) Voir Bossuet, *Conférence avec M. Claude*, pp. 30-45.
(3) Voir *Histoire des Variations*, liv. XV.

des variations des Eglises protestantes n'est pas l'histoire de la dissolution du principe de la Réforme. (1) » Loin d'être pour nous une pierre d'achoppement, ce manque d'unité dans le dogme et dans l'organisation que l'on nous signale comme la preuve irrécusable de notre décadence, est pour nous l'indice infaillible de cette sève généreuse de l'Evangile, de cette puissance spirituelle qui ne saurait s'épuiser dans aucune des formes qu'elle peut revêtir. Cette diversité de dénominations, qui n'exclut pas l'unité fondamentale du grand Catholicisme évangélique, est la conséquence naturelle du principe protestant, qui ne peut se résigner à confondre l'Evangile avec telle ou telle église, et qui cherche toujours à travers des formes multiples à réaliser l'idéal chrétien dans une pureté croissante. (2)

Et qu'on veuille bien le remarquer (ce point est capital), la conscience à laquelle nous reconnaissons le droit d'interprétation est la conscience *chrétienne,* par où nous entendons l'organe de l'intuition spirituelle, le moi qui perçoit l'action immédiate de l'esprit de Dieu. Cette conscience est une conscience nouvelle que nous avons de nous-mêmes, et une nouvelle manière de nous sentir et de sentir Dieu. Elle est la certitude inébranlable que nous avons d'avoir été aimés et réconciliés en Jésus-Christ: I Cor. VIII, 3; Galat. IV, 9; I Jean V, 5; V, 1; Rom, VIII, 16. C'est cette συμμαρτυρία dont parle saint Paul (Rom. VIII, 16). La conscience chrétienne dit le professeur de Lausanne que nous citions tout à l'heure, « c'est l'âme humaine rendue à la santé « par Jésus-Christ...; tandis que l'Ecriture c'est l'évangile « dispersé, la conscience chrétienne c'est le même évangile « concentré et s'exprimant dans une création vivante qui est « son œuvre à lui (3). »

Mais elle est bornée, sujette à l'erreur, nous dit-on. Elle le

(1) Voir Nippold, *op. cit.*

(2) « Le mot du Protestantisme vrai et conscient de lui-même sera toujours ce mot de Spener : « Notre Seigneur serait un bien pauvre homme si les luthériens orthodoxes étaient seuls sauvés. » Voir Hase, *op. cit.*

(3) Rambert, *Discours sur l'Ecriture, source de la Dogmatique chrétienne;* *Compte-rendu de Théologie et de Philosophie* de Lausanne, 1873.

sait, et si elle est réellement chrétienne, elle sera humble et respectueuse, elle se rappellera cette parole de l'Apôtre : «Nous ne voyons qu'imparfaitement, etc. » Et sachant par expérience que la connaissance grandit dans la mesure où la vie devient plus intense, elle ira puiser cette connaissance auprès de ceux chez qui cette vie a été le plus profonde, auprès des hommes de la Bible. Elle s'appliquera donc, non pas à ne rien affirmer qui ne soit contenu *explicitement* dans l'Ecriture, mais à prouver que ce qu'elle affirme est conforme à l'esprit qui anime les pages du saint livre.

Enfin, par quoi remplacerez-vous l'autonomie de la conscience chrétienne? Par une dogmatique officielle exposant une doctrine qui serait fixée d'une manière définitive? Mais c'est méconnaître la vraie nature de la dogmatique, dont le but n'est pas d'exposer les dogmes de la tradition, mais de traduire d'une manière scientifique et accessible à l'esprit de l'époque les réalités de l'expérience chrétienne. De plus, pour que cette dogmatique pût remplir cet office, il faudrait qu'elle fût l'expression exacte de l'expérience de chacun, et à supposer que vous découvriez cette dogmatique introuvable, il vous faudrait encore une hiérarchie chargée de la garder et de l'interpréter, et partant une église ou institution objective au-dessus de l'individu, et vous voilà voguant à pleines voiles vers les rivages trompeurs du catholicisme. Sans compter que si la majorité des membres de cette église devient incrédule, cette dogmatique sera celle de l'incrédulité!

Par les décisions d'un corps ecclésiastique? La conscience chrétienne, dans l'intérêt de la foi, réclamera la profession publique de cette foi en face du monde et de l'erreur, mais elle n'abdiquera pas pour cela sa souveraineté; elle ne reconnaîtra à aucune représentation officielle de l'Eglise, c'est-à-dire à une majorité, le droit de décréter la vérité. Théodore de Bèze (1) proclamait déjà ce principe quand il disait : « In synodis quærunt non *veritatem* sed victoriam. » Au reste, à moins d'ad-

(1) Schweizer, *op. cit.*, Ier vol.

mettre la théorie de la soumission aveugle, toute autorité extérieure doit se faire accepter par la conscience chrétienne, parce que la conscience seule produit cette conviction qui est le gage de la liberté.

Essayons de rassembler, sous forme de conclusion, les considérations qui précèdent. En étudiant directement les faits nous avons dû constater qu'il y avait deux tendances se disant également protestantes qui, comme deux branches divergentes, sont sorties du même tronc, la Réforme au XVI[e] siècle. L'examen des principes nous a conduits au même résultat : qu'il y a lieu de distinguer entre deux définitions du protestantisme. L'une, la définition exclusivement individualiste, ne tient pas assez compte des éléments essentiellement chrétiens du protestantisme; l'autre, la définition traditionnelle, conserve ces éléments chrétiens, mais n'accentue pas assez le côté exclusivement protestant de la Réforme. Celle-là n'est assez chrétienne, celle-ci n'est pas assez protestante. Il y aurait de l'intérêt à montrer l'application du principe du protestantisme, tel qu'il ressort de notre définition, aux différents domaines de la vie ecclésiastique, culte, prédication, théologie. Cette étude excèderait les limites de ma compétence, et sortirait du cadre de ce travail.

Une pensée nous arrête en finissant. On a prophétisé la ruine du protestantisme, on a dit qu'une pente irrésistible l'entraîne vers sa fin. « *On sent qu'il achève la période de trois siècles réservée aux hérésies,* » écrit Mermillod (1). Ces prophètes de malheur sont trop intéressés à la catastrophe qu'ils annoncent pour qu'on croie à leurs prédictions. Ils prennent certains signes maladifs, certaines excroissances pernicieuses pour le protestantisme évangélique lui-même. Il y aurait quelque puérilité, sans doute, à se dissimuler l'existence, dans le champ même de notre Eglise, de certains germes parasites qui menacent d'étouffer le bon grain. Nous voulons parler, d'un côté, de cet illuminisme

(1) Lettre de M. Mermillod, dans *L'avenir du protestantisme et du catholicisme,* de l'abbé Martin.

qui sous des formes diverses a pris place au sein du protestantisme, et de cet antimonisme « *qui confie*, comme dit excellemment M. Astié (1), *à un syllogisme le soin de sanctifier les hommes*; » et de l'autre, de ce rationalisme à courte vue dont l'effet le moins contestable est de tarir, partout où il parvient à dominer, les sources de la foi et de la charité chrétienne.

Mais nous sommes de ceux qui croient encore à la puissance invincible de la vérité en dépit des démentis que nous donne souvent la réalité; et nous avons la conviction profonde que le protestantisme évangélique se débarrassera, dans la mesure même de sa fidélité aux vrais principes, de ces germes morbides, comme un corps sain expulse, par la force même de la nature, les éléments étrangers qui nuisent à l'organisme.

Sans doute encore, il pourra arriver, comme le prévoyait déjà Samuel Vincent, que telle ou telle église protestante puisse périr (2), mais telle église particulière n'est pas le protestantisme évangélique en tant que principe, et, après tout, ce n'est pas à lui mais à l'évangile qu'a été faite la promesse. Que le Protestantisme se débarrasse de tout ce qui n'est pas lui, qu'il élimine de son sein tout ce qui n'est pas essentiel à son principe, qu'il cesse de faire dépendre la réalisation de ce principe des formes et des étroitesses que lui ont imposées les circonstances au milieu desquelles il est né, s'il veut gagner le Sud de l'Europe; qu'il devienne toujours plus protestant, c'est-à-dire plus évangélique, qu'il ne veuille point être autre chose que l'Evangile, et l'avenir est à lui !

Je ne puis mieux finir que par ces paroles du docteur Brückner (3) : « Non, non, l'avenir n'appartient pas au principe catholique; mais il est réservé à coup sûr, à cette église qui satisfait les âmes sérieuses, parce qu'elle insiste sur l'expérience intime et personnelle du salut; à cette église qui attire et

(1) Astié, article *Péché*, dans l'*Encyclopédie des Sciences religieuses*.

(2) Voir Samuel Vincent, *Vues sur le protestantisme*, p. 185 ss. 2me vol.

(3) *Conférences sur l'état présent de l'Eglise*, 1867, traduction française, p. 108.

s'attache les esprits réfléchis, parce qu'elle provoque l'examen au lieu de le proscrire; à cette église qui exerce une puissance réelle sur tous les temps, parce qu'en rejetant les erreurs des siècles, elle reconnaît aussi les vérités qu'ils sanctionnent. Courage donc, et que la joie pénètre avec la confiance dans nos cœurs. »

AGUILÉRA.

ÉTUDE

SUR

LES CHAPITRES X ET XI DE L'APOCALYPSE

Dans mon *Etude sur les chapitres XII-XIX de l'Apocalypse* (1880) j'ai essayé de montrer que cette portion de l'Apocalypse décrit les destinées de l'Eglise chrétienne et de l'Empire romain, depuis la naissance de Jésus jusqu'à son triomphe complet sur le paganisme antique. Je voudrais établir maintenant que les deux chapitres précédents, et tout particulièrement le début du chapitre XI, — les treize premiers versets, — dépeignent les destinées futures du Judaïsme à partir de la ruine de Jérusalem.

Cette courte portion de l'Apocalypse n'est pas moins obscure que celle qui la suit et que nous avons déjà interprétée. Mais ici comme ailleurs des images étranges en apparence, puissantes et grandioses en réalité, ne sont que l'enveloppe symbolique des plus hautes idées, des plus belles espérances.

I

Le voyant reçoit un roseau (à mesurer) semblable à une *verge*, avec l'ordre de mesurer le temple de Dieu (*ναός*) et l'autel et ceux qui adorent dans le temple, mais de ne pas mesurer le parvis, parce qu'il a été livré aux Gentils, qui fouleront aux pieds la ville sainte pendant quarante-deux mois (XI, 1 et 2). — L'action de mesurer le temple et son contenu signifie donc que le temple proprement dit (*ναός*), avec l'autel qu'il renfermait, c'est-à-dire l'autel des parfums, et ceux qui adorent dans le temple (1), seront seuls préservés de la profanation qui atteindra

(1) Ἐν αὐτῷ doit se rapporter à la fois à l'*autel* et à *ceux qui adorent*; s'il ne se rapportait qu'à *ceux qui adorent*, αὐτῷ se rapporterait grammaticalement à l'*autel*, ce qui est impossible.

tout le reste de la ville sainte de Jérusalem (même l'autel extérieur, ou autel des holocaustes, qui était dans le parvis, devant le temple proprement dit : cf. Joseph., *Bell. Jud.* V, 5 : πρὸ αὐτοῦ (ναοῦ) ὁ βωμός...).

On sait que l'idée essentielle de cette vision est empruntée à Hézékiel (XL, 3 *ss.*), où le temple est aussi mesuré avec un roseau (*κάλαμος μέτρον*). Cf. aussi Zak. II. Mais ici le roseau est semblable à une *verge*, parce que, en même temps qu'il sert à préserver le temple et son contenu, il livre tout le reste à la profanation. Cf. Esaïe IX, 4 ; X, 5 ; Ps. II, 9, etc. La nouvelle Jérusalem, au contraire, sera mesurée avec un roseau *d'or* (XXI, 15), symbole de sa magnificence.

Qu'il ne s'agisse pas là du temple au sens propre du mot, c'est ce qui me paraît de toute évidence, malgré l'opinion contraire de plusieurs interprètes. Comment, en effet, le sanctuaire seul, le ναός, aurait-il pu ne pas tomber au pouvoir des païens, quand ils se seraient emparés de tout le reste de la ville ? De quoi se seraient nourris les adorateurs enfermés dans le temple pendant quarante-deux mois ? S'il s'agissait du temple au sens propre, « ceux qui y adorent » seraient nécessairement les prêtres juifs, et Jean prédirait leur conservation, aussi bien que celle du temple, ce qui, « dit Weiss (1), est naturellement une absurdité. » Enfin une telle interprétation a pour résultat de mettre Jean en contradiction avec son Maître, qui avait prédit que du temple il ne resterait pierre sur pierre (Matth. XXIV, 2 et parall.).

S'il est déjà visible que nous sommes en présence d'une description symbolique analogue à celles des chapitres suivants, la suite de la description ne peut que nous confirmer dans cette pensée. Les deux témoins de Jésus (2), est-il dit immédiatement après, prophétiseront pendant douze cent soixante jours, c'est-à-dire *chaque jour* de ces quarante-deux mois, — vêtus de *sacs*, exhortant par conséquent les hommes à la repentance.

Ces deux témoins font naturellement partie de ceux qui ado-

(1) *Stud. u. Krit.*, 1869, p. 29.

(2) Il est probable que c'est Jésus qui parle dans ce chapitre comme en plusieurs autres endroits : « mes témoins » (v. 3) sont « les témoins de Jésus » (XVII, 6).

rent dans le temple. Comment donc auraient-ils pu sortir du temple sans que les païens y fussent entrés aussitôt?... Au reste, l'auteur nous explique lui-même qui sont ces deux témoins : de même qu'il nomme la seconde bête du chapitre XIII le faux prophète (XVI, 13; XIX, 20), c'est-à-dire le faux prophétisme, de même il nous dit ici que ces deux témoins, qu'il appelle aussi les deux prophètes (v. 10), « sont les deux oliviers et les deux lampes qui se tiennent devant le Seigneur de la terre. » On sait que ces mots font allusion à une des visions du prophète Zakarie (chap. IV). Pour comprendre le voyant de la nouvelle Alliance, il est donc indispensable de bien comprendre ce que le prophète de l'ancienne a voulu dire dans cette vision. C'est là, dit avec raison Bossuet, « qu'il faut chercher le dénouement de cet endroit de l'Apocalypse. »

Le contemporain de Zorobabel y représente la théocratie israélite sous l'image d'une lampe à sept branches, semblable à celle qui éclairait le sanctuaire. Deux oliviers, un de chaque côté, fournissent l'huile à cette lampe. Au prophète, qui demande ce que cela signifie, l'ange répond : « Voici la parole de l'Eternel adressée à Zorobabel : Ce n'est ni par la puissance ni par la force, mais *par mon Esprit*, a dit l'Eternel des armées. » Les deux oliviers représentent donc les deux organes de l'Esprit de Dieu au sein du peuple d'Israël; et c'est ce que l'ange dit explicitement, à la fin de la vision : quand le prophète lui demande : « Quels sont ces deux oliviers?... Quels sont ces deux rameaux d'olivier?... » il lui répond : « Ce sont les deux fils de l'huile qui se tiennent devant le Seigneur de toute la terre. » On voit que cette dernière phrase est précisément celle que Jean cite dans notre passage. Seulement, au lieu des deux fils de l'huile, il a mis : « les deux lampes, » c'est-à-dire qu'au lieu de traduire le texte littéralement, ce qui aurait donné en grec, comme en français, une locution obscure et amphibologique, il l'a rendu par une expression équivalente, qui a le double avantage d'être très claire et parfaitement exacte.

La plupart des commentateurs entendent par les deux *fils de l'huile*, deux oints, deux personnages qui avaient reçu l'onction sacrée, et ils assurent qu'il s'agit ici du *roi* et du *sacrificateur*. Mais dans une vision qui a pour but de montrer que « ce n'est pas par la force ni par la puissance » matérielles que s'accomplit

l'œuvre de Dieu, on ne s'attend guère à voir figurer en première ligne la royauté, c'est-à-dire précisément la force matérielle. En outre, au temps de Zakarie et de Zorobabel, la royauté israélite n'existait plus ; comment aurait-elle pu être considérée comme l'un des deux organes de l'Esprit de Dieu et être mise sur la même ligne que le sacerdoce, qui existait encore ? Si les deux oliviers figuraient la royauté et le sacerdoce, et les deux rameaux d'olivier, les représentants actuels de la royauté et du sacerdoce, quel personnage vivant eût pu représenter la royauté ? Zorobabel ? Mais si Zorobabel était de race royale et exerçait le pouvoir à Jérusalem au nom du roi de Perse, il n'était pourtant pas roi et n'avait pas reçu l'onction : il ne peut donc être appelé, à aucun titre, un *fils de l'huile*.

Ajoutons enfin que le terme employé par le prophète pour dire *huile* dans cette locution ne permet pas d'admettre qu'elle signifie *oint*. L'huile en tant que matière grasse, *onctueuse*, se nomme en hébreu *Shèmen ;* en tant que substance *éclairante, Iits'hâr*, — de la racine *Tsâhar*, briller. Or, c'est cette dernière expression, et non la première, qui se trouve dans le texte. Les deux *fils de l'huile* ne sont donc pas deux oints, mais deux lampes, deux flambeaux, qui éclairent le peuple d'Israël, comme l'a parfaitement compris l'auteur de l'Apocalypse. Malgré la traduction des LXX : *οἱ δύο υἱοὶ τῆς πιότητος παρεστήκασι κυρίῳ πάσης τῆς γῆς*, il a écrit : *αἱ δύο λυχνίαι αἱ ἐνώπιον τοῦ κυρίου τῆς γῆς ἑστῶτες*.

Quels sont ces deux flambeaux qui se tiennent devant le Seigneur de toute la terre ? L'un des deux serait-il le roi d'Israël ? Les arguments déjà allégués ne permettent guère de le croire. Mais où voit-on que ce fût une fonction du roi de se tenir devant Dieu ? C'était la fonction des sacrificateurs (Deut. x, 8 ; Jug. xx, 28 ; II Chron. xxix, 11 ; Zak. iii, 1 ; Ps. cxxxiv, 1) et des prophètes (I Rois xvii, 1 ; xviii, 15 ; II Rois v, 16 ; Jér. xv, 19).

Et où voit-on que les rois fussent les organes de l'Esprit de Dieu, comme il le faudrait dans cette interprétation (cf. v. 6) ? Les organes de l'Esprit de Dieu étaient les sacrificateurs et les prophètes. Zakarie a donc voulu dire que la vraie force d'Israël réside, non dans la royauté, mais dans le *sacerdoce* et le *prophétisme*. Voilà les deux oliviers qui fournissent l'huile à la lampe du sanctuaire ; voilà les deux *flambeaux* qui éclairent Israël.

L'auteur de l'Apocalypse a compris ce texte comme nous. En effet, les œuvres extraordinaires, miraculeuses, qu'il attribue à ces deux témoins ne sont pas empruntées, comme on le dit ordinairement, à l'histoire d'Elie et de Moïse, ce qui a fait croire que ces deux témoins seraient deux individus, deux prophètes, pareils à Elie et à Moïse, à peu près comme Jean-Baptiste était Elie; — la comparaison du texte de Zakarie, où il n'est manifestement question ni d'Elie ni de Moïse, aurait dû montrer l'inexactitude d'une telle interprétation; — elles sont empruntées à l'histoire d'Elie, l'un des plus grands représentants du *prophétisme*, et à celle d'Aharon, le premier représentant du *sacerdoce*. Et l'ordre et le nombre des allusions montrent que le prophétisme était, dans la pensée de Jean, le premier et le principal des deux flambeaux dont Zakarie avait parlé. En effet, il y a d'abord deux allusions à des événements de la vie d'Elie (v. 5 et 6; cf. II Rois I, 10, et I R. XVII, 1), puis une allusion à un miracle opéré par la verge d'Aharon (v. 6; cf. Exod. VII, 19). Ces deux témoins sont donc, comme dans Zakarie, le prophétisme et le sacerdoce, l'ensemble des prophètes et des prêtres de la nouvelle Alliance; les uns sont revêtus du pouvoir d'Elie, les autres, du pouvoir d'Aharon. L'imitation du livre de Zakarie, où les deux oliviers et les deux flambeaux désignent le corps entier des prophètes et des prêtres, l'analogie du *faux prophète*, qui représente le faux prophétisme ou l'ensemble des prophètes et devins du paganisme (1), enfin le caractère général de l'Apocalypse, où l'on ne peut méconnaître, en tout cas, la présence de nombreux élé-

(1) Il est rare qu'une erreur n'en enfante pas quelque autre. Si la première bête du chapitre XIII désigne un individu, Néron, il faut bien que la seconde désigne aussi un individu. Il a donc fallu chercher, parmi les faux prophètes du temps, celui dont Jean avait voulu parler! M. Renan s'est arrêté à Simon le magicien. D'autres ont proposé Alexandre d'Abonoteique ou quelque autre charlatan du même genre. M. Volkmar a opté pour saint Paul!... Il semble impossible de pousser plus loin l'extravagance. Hildebrandt (dans la *Zeitschrift* de Hilgenfeld) et Canon Farrar (dans l'*Expositor)* y ont pourtant réussi. Ils voient dans la bête aux deux cornes d'agneau, dans le faux prophète, ... Vespasien et ses deux fils, Titus et Domitien!... Un général romain appelé faux prophète! Domitien représenté par une corne d'agneau!... On demeure stupéfait. Semler avait, au siècle dernier, émis la même opinion dans ses notes sur l'Apocalypse.

ments symboliques, justifient suffisamment, à ce qu'il nous semble, notre interprétation (1).

S'il en est ainsi, n'est-il pas évident qu'il faut interpréter dans un sens analogue le début de la description? Nous avons déjà relevé les difficultés ou, pour mieux dire, les impossibilités du sens littéral. Que, d'après l'auteur de l'Apocalypse, le temple matériel dût échapper à la domination des païens pendant que tout le reste tomberait en leur pouvoir, et quand Jésus avait prédit qu'il n'en resterait pas pierre sur pierre, c'est ce qu'un théologien sérieux ne devrait pas se persuader aisément. La ville de Jérusalem et le temple sont des symboles, comme la plupart des autres figures de l'Apocalypse. Jérusalem représente Israël, ici comme dans les écrits des anciens prophètes; et le temple proprement dit, à l'exclusion de l'autel des holocaustes et du parvis, doit figurer le vrai Israël, l'Israël selon l'esprit, le centre, le cœur du peuple de Dieu, la portion de ce peuple qui adore à l'autel des parfums et non à celui des holocaustes, c'est-à-dire qui a abandonné la loi cérémonielle, en un mot l'Eglise chrétienne. Israël va être livré aux Gentils, qui le fouleront aux pieds, l'écraseront; mais ils ne pourront écraser le vrai Israël,

(1) Celle de Bossuet, qui voit dans les deux témoins le clergé et le peuple chrétien, et celle de Lange, qui y voit l'Eglise chrétienne et l'Etat chrétien (!), proviennent de l'interprétation ordinaire de la vision de Zakarie. — Plusieurs Pères de l'Eglise ont identifié les deux témoins avec Elie et Hénok, et un grand nombre de commentateurs modernes, avec Elie et Moïse. Langen (*Judenthum in Palæstina zur Zeit Christi*, 1866, p. 488), qui adopte la première de ces opinions, assure que les Juifs attendaient le retour d'Hénok aussi bien que celui d'Elie. Mais où va-t-il en chercher la preuve? Dans des apocryphes *du N. T.* (!) (Histoire du charpentier Joseph, 31, Evangile de Nicodème, 25), qui, il l'avoue lui-même, ont emprunté cette idée à l'Apocalypse (mal interprétée)!... Voilà qui s'appelle raisonner! De même, pour prouver que les Juifs attendaient un règne de mille ans, il cite l'Epître de Barnabas (p. 502)! — Pour Moïse, la chose est un peu différente. Schœttgen (à Matth. xvii, 3) cite *un* passage d'un midrash (Debârîm rabba, iii, f. 255) où Dieu dit à Moïse : « Quand j'enverrai Elie le prophète, vous viendrez, vous deux, en même temps. » (Le second passage cité par cet auteur n'a aucun rapport avec le sujet). Mais rien ne prouve que cette idée fût plus ancienne et répandue parmi les Juifs du premier siècle. — Au reste, comment un chrétien, qui savait qu'Elie était apparu dans la personne de Jean-Baptiste, aurait-il eu l'idée de le faire apparaître une seconde fois?...

« l'Israël de Dieu » (Gal. VI, 16); l'Eglise, « le temple de Dieu, » (I Cor. III, 16 *s.*; II Cor. VI, 16; I Pierre IV, 17; II, 5; Apoc. III, 12; XXI, 3), qui possède le véritable autel (Hébr. XIII, 10), ne disparaîtra pas dans la catastrophe qui engloutira le peuple juif.

Non seulement elle ne périra pas, mais encore, par ses deux principaux organes, le prophétisme et le sacerdoce, héritiers et successeurs des deux institutions semblables de l'ancienne Alliance, elle rendra témoignage au monde avec une grande et merveilleuse puissance, aussi longtemps que durera l'abaissement du peuple juif.

Au reste, ces deux témoins étant manifestement des chrétiens, puisqu'ils sont les témoins de Jésus (v. 3) et qu'un peu plus loin (v. 8) le Crucifié est appelé *leur* Seigneur, il en résulte que le corps dont ils font partie, — ceux qui adorent dans le temple, — ne peut être autre chose que l'Eglise chrétienne.

Les actes miraculeux dont leur témoignage est accompagné et qui sont empruntés, nous l'avons dit, à l'histoire d'Elie et à celle d'Aharon, ne sont que l'expression figurée et poétique de la puissance invincible de leur parole. Le « feu qui sort de leur bouche et dévore leurs ennemis » ne doit pas plus être pris à la lettre que « l'épée aigüe qui sort de la bouche de Jésus-Christ » et avec laquelle il tue les païens (XIX, 15-21), ou que le feu qui descend du ciel et qui dévore Gog et Magog (XX, 9) ou que tant d'autres images du même genre. Il en est de même du pouvoir de fermer le ciel, de changer les eaux en sang, etc. Tout cela signifie simplement que l'Eglise chrétienne exercera sur le monde une grande puissance, et que ceux qui y résisteront s'exposeront aux plus grands dangers (1). Mais que cette puissance doive être surtout une puissance morale et religieuse, c'est ce qui résulte du fait que les deux témoins sont « revêtus de sacs, » c'est-à-dire qu'ils prêchent au monde la repentance, et que ce sont des témoins de Jésus, des « flambeaux qui se tiennent devant le Seigneur de la terre, » par conséquent qui *éclairent* le monde et qui *intercèdent* pour lui.

Quant à la période de quarante-deux mois ou de douze cent soixante jours pendant laquelle le Judaïsme doit être opprimé et

(1) Cf. Jér. V, 14 : « Je ferai de mes paroles en ta bouche un feu qui consumera ce peuple. »

l'Eglise chrétienne rendre son témoignage, nous pensons qu'il ne faut pas non plus la prendre à la lettre, mais que, d'après l'analogie du livre de Daniel (VII, 25; XII, 7), elle désigne la période, d'une durée indéterminée, pendant laquelle Israël sera « livré aux Gentils. » Il est vrai que dans les trois autres endroits où se retrouve cette détermination de temps (Apoc. XII, 6, 14; XIII, 5), nous avons reconnu qu'il s'agit bien de trois ans et demi : le premier de ces textes indiquant le temps qui s'est écoulé entre l'ascension de Jésus et la première persécution de l'Eglise, le second, celui qui s'étend de cette première persécution à la conversion de Saul, et le troisième, la durée de la folie de Caligula. Mais dans ces trois cas, il s'agit de périodes *passées*, qui avaient été, elles aussi, des périodes de misère, de persécution, pour l'Eglise ou pour le Judaïsme; le fait qu'elles avaient duré chacune trois ans et demi, comme celle dont parle Daniel, est assez curieux pour avoir frappé vivement l'imagination de Jean. Mais ce n'est pas une raison suffisante pour croire que, dans sa pensée, l'abaissement *futur* du peuple juif durerait trois ans et demi, ni plus ni moins. Comme l'expression « un temps, des temps et une moitié de temps, » nos quarante-deux mois et nos douze cent soixante jours doivent désigner une période de malheur d'une durée indéterminée. Toutefois l'esprit général de l'Apocalypse ne nous permet pas non plus de croire que, dans la pensée du prophète, cette période dût être bien longue.

Au bout de cette période de misère pour le peuple juif, de puissance et de conquêtes pour l'Eglise chrétienne, « la bête qui monte — c'est-à-dire qui doit monter (cf. III, 12) — de l'abîme, » c'est-à-dire l'empire romain reconstitué sous le sceptre d'un huitième empereur (cf. chap. XVII), — remonté de l'abîme dans lequel il était tombé par le fait de la ruine de Rome (XVI, 17-21; XVIII), « fera la guerre » à ces lumières du monde, à ces chrétiens prophètes et sacrificateurs, « les vaincra, et les tuera » (v. 7). Le prophète prévoit donc, pour l'Eglise chrétienne, à la suite d'une période de triomphes, coïncidant avec l'affaiblissement et la ruine momentanée de l'empire romain, une période de persécutions, où les forces vives de l'Eglise seront brisées, anéanties en apparence par une recrudescence effroyable du paganisme.

« Le cadavre des martyrs sera étendu sur la place de la grande ville, qui est appelée spirituellement Sodome et Egypte,

où leur Seigneur aussi fut crucifié » (v. 8). Quelle est cette grande ville ? Serait-ce Jérusalem ? La mention de la crucifixion de Jésus pourrait au premier abord nous porter à le croire. Mais comment Jérusalem, « la ville sainte, foulée aux pieds par les Gentils » (v. 2), pourrait-elle être appelée *la grande ville*, *Sodome* et *Egypte ?* Ces trois noms ne conviennent qu'à Rome, qui est appelée ailleurs « la grande ville » (xvi, 19 ; xvii, 18 ; xviii, 10, 18, 19, 21), dont la corruption lui vaut ici le nom de Sodome, comme ailleurs ceux de « la grande prostituée, » « la mère des fornicateurs et des abominations de la terre » etc. (xvii, 1, 5, 15, 16 ; xix, 2 ; cf. xviii), et qui avait réduit le peuple de Dieu en une servitude analogue à celle de l'Egypte. S'il serait étrange d'appeler Jérusalem « la grande ville, » il serait singulièrement injuste de l'appeler Sodome (1), et absurde de la nommer Egypte (2).

Jésus-Christ ne fut pourtant pas crucifié à Rome, dira-t-on. Assurément, mais ici comme partout ailleurs dans l'Apocalypse, la ville de Rome, ou plutôt la grande Babylone, comme l'appelle constamment le prophète, désigne l'empire tout entier dont elle était la capitale, de même que Sion ou Jérusalem désigne le peuple d'Israël. Or, c'est sur le sol de l'empire romain, par ordre d'un gouverneur romain, que Jésus fut crucifié. L'auteur lui-même confirme notre interprétation, quand il nous montre plus loin la grande Babylone, la grande prostituée, « *ivre du sang des* SAINTS *et du sang des* TÉMOINS *de Jésus* » (xvii, 6), et qu'il nous dit qu'*en*

(1) Il est vrai que quelques prophètes l'ont fait (Es. i, 10 ; Jér. xxiii, 14 ; Hez. xvi, 48). Mais quelle différence, au point de vue de la corruption des mœurs, le seul qu'éveille naturellement le nom de Sodome, entre les contemporains des anciens prophètes et ceux des apôtres ! Tandis que les écrits prophétiques sont pleins de reproches de ce genre, le Nouveau Testament, qui relève fréquemment les vices des païens et les défauts des Juifs eux-mêmes, ne renferme, autant qu'il m'en souvient, aucun reproche pareil à l'adresse de ceux-ci. Le formalisme, l'orgueil, la propre justice, l'esprit de domination, voilà ce qui caractérisait les Juifs contemporains de l'ère chrétienne, — non la corruption des mœurs, qui étaient, au contraire, relativement pures parmi eux, surtout en comparaison de celles des païens.

(2) Le nom de Sodome éveille toujours dans l'esprit l'idée de la plus effroyable *corruption morale*, et celui de l'Egypte rappelle habituellement *l'oppression* du peuple de Dieu.

elle a été trouvé le sang des PROPHÈTES et des SAINTS (1) et de tous ceux qui ont été égorgés sur la terre » (XVIII, 24 ; cf. XIX, 2).

L'interprétation de la grande ville du verset 8 par Jérusalem est une conséquence nécessaire de l'interprétation littérale de cette vision. S'il s'agit de deux individus demeurant à Jérusalem et y prêchant la repentance aux Juifs, il faut bien que lorsqu'ils sont mis à mort par la bête qui monte de l'abîme, leur corps se trouve à Jérusalem : il est clair qu'ils ne seront pas allés à Rome tout exprès pour se faire tuer; en tout cas, le texte n'indique nullement un tel changement de scène. Mais nous avons montré combien une telle interprétation est invraisemblable. Les deux oliviers et les deux flambeaux ne peuvent pas désigner ici deux individus, quand dans Zakarie ils désignent deux institutions. L'apôtre ne peut pas s'être mis en contradiction avec son Maître en disant que le temple serait conservé quand Jésus avait prédit sa ruine totale, etc. Mais nous trouvons ici une nouvelle preuve de la vérité de l'interprétation symbolique. Comment se représenter « la bête qui monte de l'abîme, » le huitième empereur romain, faisant la guerre à deux individus, les vainquant et les tuant (v. 7), et cela à Jérusalem ? L'empereur romain se rendant à Jérusalem avec une armée pour faire la guerre à deux individus !... Ose-t-on bien attribuer à l'auteur de l'Apocalypse une telle pensée !...

Si, pour tous ces motifs, il ne s'agit pas de deux individus, mais de deux institutions ou collections d'individus, auxquelles l'Antichrist fera la guerre, il devient infiniment probable, pour ne pas dire certain, qu'il faut les chercher, non spécialement à Jérusalem, mais dans la grande Babylone, c'est-à-dire, non pas précisément dans la ville de Rome, qui, d'ailleurs, aura été brûlée par l'Antichrist et réduite à une entière désolation (XVII, 2), mais, suivant le langage constant de l'Apocalypse, dans l'Empire romain. La grande ville ne peut être, ici comme ailleurs, que la grande Babylone. Au reste, comment Jérusalem aurait-elle pu, après sa destruction, être appelée la grande ville, quand

(1) Ne sont-ce pas là les deux témoins du chap. XI ? Les sacrificateurs sont souvent appelés *saints* dans l'Ancien Testament; et l'Apocalypse nomme fréquemment les chrétiens des sacrificateurs (I, 6; V, 10; XX, 4 *ss.*); c'est aussi pour cela qu'elle les représente comme adorant dans le temple (XI, 1). — Cf. aussi XI, 18; XVI, 6.

un tel nom ne lui fut jamais donné, même au temps de sa plus grande splendeur?

Que *la place* de la grande ville où le cadavre des martyrs (= témoins) est étendu ne soit pas une place particulière de la ville de Rome (comme si cette ville n'avait qu'une place!), c'est ce qui, après les observations précédentes, n'a pas besoin de démonstration. Si la grande ville désigne l'empire romain, la place de la grande ville est une sorte de collectif désignant toutes les places publiques de l'empire, ou, pour parler plus exactement, le voyant, se représentant l'empire sous l'image d'une grande ville, y voit une place, la place principale, où gisent les martyrs. Tout est personnifié, les saints et les prophètes, l'empire romain, les places publiques de l'empire, etc.

Ce qui montre encore qu'il en est ainsi, qu'il ne s'agit pas d'un événement isolé, qui aurait lieu dans la ville de Rome (ou de Jérusalem), mais d'un grand nombre d'évènements du même genre, qui se produiront en même temps dans toutes les parties de l'empire, c'est que des gens de tout peuple, tribu, langue et nation voient le corps des martyrs; et si l'on objecte qu'il s'agit peut-être des étrangers qui habitaient à Rome (ou à Jérusalem), je ferai observer que ce sont, en tout cas, *les habitants de la terre* qui se réjouiront de la mort des martyrs chrétiens et s'enverront des présents les uns aux autres. Comment en trois jours et demi la nouvelle aurait-elle pu se répandre de Rome (ou de Jérusalem) par tout le monde? Le symbolisme de la description n'est-il pas évident?

Les trois jours et demi, pendant lesquels les corps des martyrs restent étendus sans vie sur la place de la grande ville (v. 9), ne doivent pas plus être pris à la lettre que les trois ans et demi qu'à duré leur témoignage et l'oppression du peuple juif. Ces trois jours et demi indiquent, pour l'oppression de l'Eglise et le triomphe momentané de l'Antichrist, une période trois cent soixante-cinq fois, c'est-à-dire beaucoup moins longue que celle de l'abaissement d'Israël et de la puissance de l'Eglise.

La joie du monde païen à la vue des martyrs provient de ce que ceux-ci, les deux prophètes, avaient tourmenté les habitants de la terre (v. 10). Ces deux prophètes ou témoins de Jésus-Christ n'ont donc pas prêché la repentance seulement aux Juifs, mais à

tout le monde, ce qui a été une cruelle *épreuve* (βάσανος) pour les païens et les Juifs rebelles. La prédication de la repentance irrite, exaspère les cœurs qu'elle ne touche pas. Au reste, il se peut que, dans la pensée de l'auteur, les témoins dussent réellement accomplir des miracles.

Mais au bout de trois jours et demi les deux martyrs ressuscitent et montent au ciel, au grand effroi de leurs ennemis (v. 11 et 12). Après tout ce que nous venons de dire, il est clair qu'il ne s'agit pas d'une résurrection ni d'une ascension matérielles, mais du triomphe glorieux de la cause momentanément vaincue. Ce triomphe de Jésus-Christ ou du Christianisme sur l'empire romain est décrit plus loin avec des expressions symboliques analogues (XIX, 11-21). La résurrection et l'ascension des martyrs en est la conséquence; la « grande voix » qui crie dans le ciel Allelouiah sur la chute prochaine de l'empire romain ressuscité (XIX, 1) est sans doute la même que celle qui crie aux martyrs : Montez ici! les invitant ainsi à aller se joindre, dans la gloire céleste, au chœur des serviteurs de Dieu qui le louent et se réjouissent de son triomphe (XIX, 5-9).

En même temps que le Christianisme triomphe ainsi de l'empire romain renouvelé, un grand tremblement de terre fait tomber le dixième de la ville et tue sept mille hommes, mais les autres, saisis de crainte, donnent gloire au Dieu du ciel (v. 13).

De quelle ville s'agit-il ? de Rome ou de Jérusalem ? Avant de répondre à cette question, rappelons qu'en tout cas, d'après tout ce que nous avons dit jusqu'ici, cette ville est un symbole, soit de l'empire romain, soit du peuple juif. Il est presque inutile de faire observer aussi qu'un tremblement de terre qui détruit le dixième d'un peuple et qui a pour résultat la conversion de tout le reste, n'est certainement pas un tremblement de terre ordinaire.

Il semble, au premier abord, que cette ville doive être identique à la grande ville dont il a été question dans les versets qui précèdent (v. 8), et, puisque nous avons reconnu que la grande ville était Rome ou l'empire romain, l'auteur aurait donc voulu dire ici que le dixième de l'empire romain périrait dans quelque grande catastrophe, mais que le reste se convertirait. Quelque naturelle qu'elle soit en apparence, cette interprétation n'est pas admissible.

D'abord, Jean ne parle pas ici, comme précédemment, de la grande ville, mais de la ville. Ensuite, et surtout, cette interprétation est incompatible avec ce que le prophète dit plus loin de la ville de Rome ou de l'empire romain. Observons d'abord que le moment de la durée auquel nous sommes parvenus ici est postérieur à la reconstitution de l'empire romain sous le sceptre de l'Antichrist (cf. v. 7 à XVII), postérieur à la guerre de l'Antichrist contre les chrétiens. Or, avant la venue de l'Antichrist, l'empire romain a déjà été écrasé par les rois d'Orient à Armagédon (XVI, 12-16), la grande ville s'est divisée en trois parties (v. 19) et finalement elle a été détruite, brûlée, par l'Antichrist lui-même et ses dix alliés (XVII et XVIII). Après de tels événements, que signifierait la chute de la dixième partie de la ville, appliquée à Rome ou à l'empire romain ?

On dira peut-être que l'Antichrist a pu rebâtir sa capitale. Soit, quoique rien ne l'indique. Mais que serait la mort de sept mille hommes pour un tel empire ou même pour une telle ville ? Il est clair, en effet, que les sept mille hommes périssent par le fait de la chute du dixième de la ville. Cela suppose une ville de soixante-dix mille habitants, c'est-à-dire une ville comme Jérusalem plutôt que comme Rome.

Enfin l'empire romain doit périr tout entier dans sa lutte contre Jésus-Christ ; la bête (l'empereur) et le faux prophète (le polythéisme gréco-romain) doivent être jetés dans l'étang de feu, et les autres, tués par l'épée (XIX, 11-21), tandis qu'ici sept mille hommes seulement périssent, et tout le reste se convertit.

La ville n'est donc pas la grande ville, Rome, mais la ville sainte (v. 2), Jérusalem. Elle n'est pas ici appelée sainte, parce que depuis longtemps elle est foulée aux pieds et profanée par les Gentils. En même temps que l'empire romain renouvelé est vaincu et détruit, une grande catastrophe fait périr le dixième des Juifs ; le reste, saisi de crainte à la vue de ce châtiment du ciel et du triomphe du christianisme, donne gloire à Dieu (cf. XIV, 7) et se convertit.

Tel était l'espoir de Jean ; c'était aussi celui de Paul (Rom. XI) (1).

(1) Le verset 14 n'est pas la conclusion de ce qui précède, mais plutôt le commencement de ce qui suit. Il reprend le récit interrompu par X, 1 — XI, 13.

En résumé, Jean voit approcher le moment où Jérusalem devait, suivant la prédiction de Jésus, être « foulée aux pieds par les Gentils, jusqu'à ce que les temps des Gentils fussent accomplis » (Luc XXI, 24) (1). Mais il sait que la ruine de l'Israël selon la chair n'entraînera pas celle de l'Israël selon l'esprit. L'Eglise chrétienne subsistera, appelant tous les hommes à la repentance. Après la dissolution prochaine de l'empire romain, elle sera (de nouveau, comme elle l'a été récemment de la part de Néron) l'objet de la haine et des persécutions sanglantes d'un nouvel empire romain, reconstitué sur une base différente, mais, au fond, identique au précédent. Mais l'Eglise triomphera bientôt, et son triomphe sera suivi de près de la conversion des Juifs.

« Le second malheur » ne fait pas allusion à la ruine de Jérusalem, mais à la description qui termine le chap. IX ; il est le contenu de la sixième trompette, comme le premier est le contenu de la cinquième. Les trois malheurs frappent également « les habitants de la terre » (VIII, 13), le monde en général, l'*orbis romanus*. Seulement, l'auteur se représentait sans doute le second malheur, cette invasion effroyable de tous les peuples de l'Orient, comme à peu près contemporain de la ruine de Jérusalem, et c'est pour cela qu'il a intercalé ici, avant la septième trompette, qui donne le signal de la ruine définitive de l'empire romain, la vision de la ruine de Jérusalem et de la conversion finale du peuple juif. Mais ce n'est que le commencement de cette vision, la destruction de Jérusalem par les païens, qui tombe entre la sixième et la septième trompette; le reste est postérieur à la septième trompette, comme le montre, en particulier, la mention de la bête qui monte (c'est-à-dire qui doit monter, cf. III, 12) de l'abîme (XI, 7; cf. XVII, 8).

Le reste du chapitre (XI, 15-19) décrit en quelques mots ce triomphe de Dieu et de Jésus-Christ sur le monde, que les chapitres suivants racontent en détail, en remontant jusqu'à la naissance de Jésus-Christ. Les chap. XII-XIX ne sont donc que le développement de XI, 15-19. Seulement le contenu des chap. XII-XIV est chronologiquement antérieur à la septième trompette, et ce n'est qu'à partir du chap. XV que nous nous retrouvons au même point de la durée jusqu'à la fin du chap. XI : Cf. XI, 15-18 à XV, 2-4; XI, 19 à XV, 5 et à XVI, 18 et 21.

(1) Il écrivait donc avant la ruine de Jérusalem, avant la fin du règne de Néron, comme nous l'avons établi dans notre première étude, mais vers la fin de ce règne, comme le montre VI, 10 : « Jusques à quand ne vengeras-tu pas notre sang !... » Le massacre de l'an 64 datait donc déjà de quelque années.

II

On comprend maintenant pourquoi le contenu des prophéties que Jean était appelé à prononcer à partir du chapitre XI devait être pour lui à la fois amer et doux (X, 9-11). La première, celle que nous venons d'étudier, est douce en ce qu'elle annonce le triomphe final de l'Eglise et la conversion des Juifs; mais elle est amère aussi, puisqu'elle annonce la ruine de Jérusalem et de la nationalité israélite, le triomphe momentané du paganisme et les persécutions de l'Eglise. De même aussi la seconde (XII-XX) est à la fois douce et amère, puisqu'elle prédit également le triomphe du christianisme, mais à la suite de terribles épreuves, non-seulement celles dont les Juifs (chap. XII), et les empereurs et les thaumaturges romains ont été les auteurs (chap. XIII), et qui appartiennent déjà au passé, mais aussi celles qui proviendront de l'Antichrist, c'est-à-dire de l'empire renouvelé, et de Gog et Magog, c'est-à-dire des autres peuples du monde, et qui appartiennent encore à l'avenir. — Si l'amertume se fait sentir dans le ventre du prophète et la douceur dans sa bouche, c'est sans doute pour indiquer que ces perspectives sont douloureuses au cœur naturel ou *charnel*, mais douces au sens spirituel (1).

De même, l'ange qui porte le petit livre où sont écrites ces prophéties est enveloppé d'une nuée et a les pieds pareils à des colonnes de feu, ce qui correspond fort bien au jugement terrible qu'il annonce; mais en même temps l'arc-en-ciel, symbole de la bonté de Dieu, brille sur sa tête (X, 1), comme il convient à celui qui annonce le prochain accomplissement des promesses divines (2).

On comprend aussi pourquoi l'ange qui tient à la main le livre où sont contenues ces deux prophéties (X, 1 *ss.*) a le pied droit

(1) Cependant dans Hézékiel, auquel est empruntée cette image, le prophète trouve doux comme du miel, dans sa bouche (III, 3), un rouleau plein de lamentations et de gémissements (II, 10). Mais en donnant une forme un peu différente à cette image, l'auteur de l'Apocalypse a pu lui donner aussi un sens un peu différent.

(2) Idée empruntée à Düsterdieck.

sur la mer (Méditerranée) et le pied gauche sur la terre, c'est-à-dire sur l'Asie : c'est qu'il est tourné du côté de Jérusalem, dont la première de ces prophéties annonce la ruine prochaine (1). Son rugissement (v. 3) menace le peuple juif (2), et les sept tonnerres qui le suivent annoncent sa ruine. Jean reçoit l'ordre de ne pas écrire ce qu'ils ont dit : cela montre qu'il s'agit de la plus terrible menace, du plus grand malheur qui se puisse imaginer, et que pourrait-on, en effet, imaginer de plus affreux que la destruction de la ville sainte, la réjection du peuple de Dieu ? Aussi l'auteur se borne-t-il à faire allusion à cet événement (xi, 2) dans la prophétie relative à la conversion finale des Juifs, qui n'eût guère été intelligible sans cela ; mais il ne le décrit pas comme la ruine de Rome et les autres calamités énumérées dans son livre.

A la suite de la ruine de Jérusalem, proclamée par les sept tonnerres, χρόνος οὐκέτι ἔσται (v. 6), « il n'y aura plus de *retard* (3), » le temps d'attente dont il a été question précédemment (vi, 11) aura pris fin (4). Comme dans le discours eschatologique de Jésus (Matth. xxiv), dont l'Apocalypse presque tout entière n'est guère que le développement, la venue (spirituelle) et le triomphe du Christ doivent suivre de près la ruine de Jérusalem.

Il résulte de notre interprétation que toutes celles qui voient dans la portion de l'Apocalypse antérieure au chapitre x des allusions à des évènements postérieurs à la ruine de Jérusalem en l'an 70 sont erronées. Déjà souverainement invraisemblables

(1) Nous empruntons aussi cette observation à Düsterdieck.

(2) Que le rugissement soit une menace (Bossuet, Ewald, Bleek, etc.) contre Jérusalem (Düsterdieck), c'est ce qu'il est difficile de méconnaître (contre Lange). Cf. Joël iv, 16 ; Amos, i, 2, et observez que *Juda* est un des peuples menacés (ii, 4 *s.*).

(3) La traduction : Il n'y aura plus de *temps* (au sens métaphysique de ce mot) est contraire au contexte.

(4) Bossuet et le théologien anglais Alford ont déjà rapproché ces deux passages, et l'éditeur américain du *Commentaire de Lange* approuve cette interprétation. « Ce n'est plus comme auparavant (vi, 11 ; vii, 1-3), où la vengeance est différée, » dit Bossuet en commentant ce passage ; « ici tout est accompli, tout est prêt. »

en elles-mêmes, ces explications fantaisistes des sceaux et des trompettes par les invasions des Barbares, des Musulmans et des Turcs ou par les hérésies et la corruption qui envahirent l'Eglise au Moyen-Age, sont refutées par le fait que los chapitres x et xi représentent la ruine de Jérusalem comme contemporaine de la sixième trompette et de peu antérieure à la septième, qui amène la ruine de l'Empire romain. Nous partons naturellement de la supposition que les sceaux, les trompettes et les coupes sont successifs, ce qui n'aurait jamais dû être contesté.

Il en résulte aussi que le millennium dont parle l'Apocalypse devait commencer avec la ruine de l'Empire romain et du polythéisme antique, comme l'ont pensé Grotius et plusieurs autres interprètes. Nous essaierons de montrer, dans un prochain article, ce que l'auteur de l'Apocalypse a réellement entendu par ce règne de mille ans; mais il est clair dès maintenant que sa véritable pensée est bien différente de celle que les *chiliastes* ou *millénaires* lui ont attribuée.

C. BRUSTON.

BOIS VERT ET BOIS SEC

(LUC XXIII, 31)

« Si l'on fait cela au bois vert, qu'arrivera-t-il au bois sec ? » dit Jésus aux femmes de Jérusalem qui le suivaient le jour de sa crucifixion et qui pleuraient sur son triste sort.

Le bois sec désigne évidemment les Juifs, dont Jésus vient de prédire la ruine et la dispersion. On croit généralement que par le bois vert Jésus a voulu se désigner lui-même. Cette interprétation me paraît souverainement invraisemblable.

En effet, ces paroles renferment manifestement un raisonnement *a fortiori* : le châtiment du bois vert est la preuve que le bois sec (le judaïsme du temps de Jésus) subira un châtiment semblable et plus terrible encore.

Or, quel rapport y a-t-il entre le supplice *immérité* de Jésus et la punition *méritée* du peuple juif ? Et comment un supplice infligé *à un innocent par des hommes pervers* serait-il de nature à prouver que les Juifs *coupables* n'échapperont pas au juste jugement de *Dieu* ? Ces deux faits sont d'ordre tout différent; il n'y a pas entre eux la moindre analogie, la plus lointaine ressemblance.

Le bois vert ne peut donc pas désigner Jésus-Christ.

Il ne peut désigner que le peuple d'Israël à une période antérieure de son histoire.

Le présent « Si l'*on fait* cela au bois vert, » n'indique pas ce qui se fait au moment où Jésus parle, mais ce qui se fait en général à une époque quelconque. Et de même que la phrase : « Cette nuit on te redemandera ton âme » (Luc XII, 20) signifie : Ton âme te sera redemandée (par Dieu), de même celle que nous expliquons signifie : Si cela est fait (par Dieu), si Dieu agit ainsi à l'égard d'un peuple qui peut être comparé à du bois vert, qu'arrivera-t-il à un peuple qui ressemble à du bois sec ?

Le mot *cela* fait donc allusion aux calamités, aux désastres qui frappèrent jadis le peuple d'Israël, et que Jésus vient de rappeler dans le verset précédent : « Alors ils se mettront à dire aux montagnes : Tombez sur nous, et aux coteaux : Couvrez-nous. » On sait que ces paroles sont empruntées au prophète Hosée (X, 8), qui, dans tout son livre, prédit la ruine du royaume d'Israël.

Cette menace, dit Jésus, s'accomplira une seconde fois, car si c'est ainsi que Dieu traite un peuple sain et vigoureux, qui, malgré ses égarements, renferme encore de nombreux éléments de vie, comme le peuple hébreu à cette période de son histoire, que doit-il arriver à ce même peuple quand il a été complètement desséché par le temps, et surtout par le formalisme et la corruption ? L'arbre du Judaïsme a été coupé quand il était encore vert ; comment n'aurait-il pas le même sort aujourd'hui qu'il est tout-à-fait sec ? La prédiction de la ruine finale de Jérusalem et du peuple juif, contenue dans les versets précédents, pouvait-elle être mieux motivée ?

C. BRUSTON.

OUVRAGE EN PUBLICATION

M. César MALAN, dont le nom n'est pas inconnu des lecteurs de la *Revue théologique*, met en souscription un ouvrage intitulé : *Les grands traits de l'histoire religieuse de l'humanité*, qui touche aux plus graves questions de la religion, de la philosophie et de l'histoire. Il s'adresse surtout aux jeunes esprits qui, au sortir des études et sur le seuil de la vie à la fois sérieuse et agitée qui les attend dans le monde, éprouvent le besoin de jeter un coup-d'œil sur l'ensemble des connaissances qu'ils ont acquises et de se demander quelle direction ils vont prendre. On sait quelle est la manière originale, hardie et profondément religieuse de M. C. Malan. Nous sommes assurés de retrouver ces qualités si attachantes dans son nouveau livre. C'est pour ses propres enfants qu'il l'a écrit, et sur le désir de plusieurs autres pères de famille qu'il le publie.

Voici un sommaire de l'ouvrage qui suffira pour en indiquer le sujet et l'esprit général.

Livre I. — L'homme cherchant Dieu.

Chap. 1. — L'homme cherchant Dieu dans la nature.

Chap. 2. — L'homme cherchant Dieu dans la conscience de lui-même.

Conclusion : Cette recherche aboutit au « Dieu inconnu. »

Liv. II. — Dieu cherchant l'homme.

(Deux *pas* de Dieu vers l'homme : La Loi et l'Evangile).

Chap. 1. — Dieu met sa volonté *devant l'homme* dans sa *Loi*.

Chap. 2. — Dieu met sa volonté *dans l'homme* par son *Esprit*.

(La personne et l'œuvre de Jésus-Christ. — Son royaume. — Les Eglises historiques. — La civilisation chrétienne. — La philosophie religieuse.)

Conclusion générale.

Le prix de l'ouvrage sera de 6 francs. Ce prix sera augmenté après la publication du volume. L'ouvrage ne paraîtra que si le chiffre nécessaire des souscripteurs est atteint.

Pour la rédaction générale :
Le Directeur-Gérant : CHARLES BOIS.

Montauban. — Typographie MACABIAU-VIDALLET, CARRÈRE, successeur

REVUE THÉOLOGIQUE

NOTION DE LA SAINTE CÈNE

DANS LE NOUVEAU TESTAMENT

I

Les théologiens de toutes les communions chrétiennes conviennent que c'est dans les paroles de l'institution de la Cène, rapportées par les trois premiers évangiles et par saint Paul, qu'il faut chercher la signification de ce sacrement.

Voici ces paroles :

« Pendant qu'ils mangeaient, Jésus prit du pain, et ayant « rendu grâces, le rompit et le donna aux disciples et dit : *Prenez, « mangez, ceci est mon corps donné* (ou, d'après saint Paul, *rompu*) « *pour vous. Faites ceci en mémoire de moi.*

« De même, après le souper, il leur donna la coupe en disant : « *Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang, répandu pour « vous* » (1).

Ces paroles ont donné lieu à quatre interprétations différentes.

1° *L'interprétation littérale.* Au commencement du XIIe siècle, quelques cathares du Midi de la France émirent l'opinion qu'en disant « ceci est mon corps » Jésus désignait du doigt son véritable corps assis à table.

En 1524, le docteur allemand, André Rodolphe Bodenstein,

(1) Matth. xxvi, 26-28; Marc xiv, 22-24; Luc xxii, 19-21; 1 Corinth. xi, 23-26.

bien connu sous le nom de Carlstad, s'appropria cette opinion et l'appuya sur deux motifs : 1° que ce sens était le sens littéral, simple, facile, et qui se présente de lui-même ; 2° que, dans cette phrase τοῦτο εστι σῶμά μου, le pronom neutre τοῦτο ne peut se rapporter qu'au nom neutre σῶμά, et ne se rapporte pas au mot pain ἄρτος, qui est masculin.

Si cette interprétation était exacte la Cène ne serait plus, à proprement parler, un *sacrement*, c'est-à-dire « le signe visible d'une grâce invisible, » puisqu'elle ne contiendrait et ne rappellerait absolument que ce qu'elle offre à notre vue : du pain et du vin.

Cette interprétation n'a plus été soutenue, que je sache, depuis Carlstadt, et elle a été mille fois réfutée par les théologiens de toutes les Eglises. Il est vrai qu'elle donne le *sens littéral*, et, sur ce point, les théologiens romains se trompent en soutenant le contraire, ainsi que vient de l'établir, avec une surabondance de preuves, M. Louis Durand dans un savant ouvrage qui fait honneur à son érudition, et qui nous a beaucoup servi pour ce travail (1). Mais nous savons que Jésus-Christ ne donnait pas toujours à ses paroles le sens littéral ; souvent, au contraire, il leur donnait un sens figuré : il parlait aux siens par similitudes, et, pour faire une plus vive impression sur leur esprit, il poussait cette méthode jusqu'à leur parler par des actes, comme lorsqu'il maudit devant eux le figuier stérile pour leur annoncer que Dieu punirait tous ceux de ses enfants qui ne porteraient point de fruit, ou comme lorsqu'il lava et essuya les pieds de ses disciples pour leur donner une leçon d'humilité.

Du reste, la construction de la phrase exige qu'on fasse rapporter le pronom ceci au mot pain, qui précède, et qu'on lui fasse représenter la chose même que Jésus vient de prendre et qu'il montre. Il suffit de la redire en entier pour s'en convaincre : « Il prit du pain, le rompit, le donna à ses disciples et dit : « *Prenez*, *mangez*, *ceci est* mon corps. » Ces paroles établissent

(1) *La Question eucharistique élucidée et simplifiée*, par Louis Durand. Paris, Librairie Evangélique, 1882.

un rapport étroit entre le pain et le corps de Jésus, et l'interprétation de Carlstadt, qui est l'interprétation littérale, anéantit ce rapport.

2° *L'interprétation romaine*, qu'on pourrait appeler l'interprétation *matérialiste*. Voici en quels termes le concile de Trente l'a fixée : « Dans l'auguste sacrement de l'eucharistie, après la « consécration du pain et du vin, notre Seigneur Jésus-Christ, « vrai Dieu et vrai homme, est contenu véritablement, réellement « et substantiellement sous *l'espèce* (1) de ces choses sensibles. » Il y a « *conversion admirable et singulière* de toute la substance « du pain au corps, et de toute la substanee du vin au sang, en « sorte que du pain et du vin il ne reste que les espèces, « conversion que l'Eglise catholique appelle très convenablement « transsubstantiation. »

L'Eglise catholique appuie cette doctrine : 1° sur les paroles de l'institution et quelques autres paroles de l'Ecriture qu'elle croit sainement interpréter ; 2° sur la foi, dit-elle, et la pratique des plus anciennes Eglises chrétiennes. Elle fait ensuite de cette doctrine le centre et l'âme même de son culte, comme la source de son sacerdoce, puisque c'est de là qu'elle tire *la Messe*, *l'Eucharistie* et l'autorité de ses prêtres. L'abbé Gerbet, que Sainte-Beuve appelait avec raison le Vinet du catholicisme, l'abbé Gerbet, dans son *Dogme générateur de la piété catholique*, estime que c'est l'abandon de cette doctrine capitale par le protestantisme qui fait l'impuissance absolue de nos Eglises et amènera infailliblement leur prochaine disparition. Il importe donc d'examiner d'un peu près le dogme de la transsubstantiation, qui forme ce que j'ai appelé l'interprétation matérialiste. On peut dire qu'il est criblé des traits que, pendant trois siècles, nos théologiens réformés ont enfoncé dans ses profondeurs obscures.

Il est très vrai qu'en disant, *ceci*, Jésus voulait désigner à ses disciples ce qu'il venait de prendre sous leurs yeux et qu'il leur montrait, c'est-à-dire du pain. Il faut donc traduire : ce

(1) C'est-à-dire sous la forme.

pain est mon corps. L'Eglise catholique prend ces mots dans un sens matérialiste et croit, qu'en les disant, le Seigneur a transformé le pain pour en faire son corps. Sans doute, le Seigneur, en vertu de sa toute-puissance, aurait pu le faire. Mais pouvons-nous affirmer qu'il l'ait fait? Il faudra ne croire à ce miracle : 1° que s'il était absolument indispensable, car Jésus n'en accomplissait que dans ce cas, et 2° que s'il est impossible d'expliquer autrement la parole : « Ceci est mon corps. »

Or, ce miracle n'a pas dû avoir lieu, parcequ'il ne paraît pas avoir été indispensable, et parce que les paroles dans lesquelles l'Eglise catholique le voit, s'expliquent mieux autrement. Il faut entrer, sur ces deux points, dans une explication quelque peu détaillée.

Premier argument. — Si Jésus, en prononçant les paroles de l'institution, avait transformé le pain, il aurait dit : « que ceci SOIT mon corps, » et non pas : ceci EST. Quand il ressuscita Lazare, il dit : « Lazare *sors* de là ! » Et à la jeune fille morte : « jeune fille *lève-toi!* » Lorsque Dieu créa la lumière il dit : « *que la lumière soit.* » Cette manière impérative de parler nous fait assister à l'accomplissement d'un miracle. La parole de l'institution nous met simplement en présence d'une réalité naturelle, le pain, et n'éveille pas en nos esprits l'idée d'un acte surnaturel qui s'accomplit.

Deuxième argument. — Si Jésus-Christ, par sa parole, a transformé le pain en son corps, ce qu'il donne à ses disciples c'est son corps même, sous une forme spirituelle, et il doit, dès lors, leur dire : « Prenez, mangez, ceci est mon corps *qui vous est donné,* » puisque, en effet, il le leur donne. Il leur parle autrement, d'après saint Luc et saint Paul : « Ceci est mon corps qui est donné, ou qui est rompu *pour* vous » et ce mot *pour vous,* comme aussi ce mot *rompu,* nous reportent à la crucifixion du lendemain, c'est-à-dire non au corps qui serait actuellement dans le pain, mais au corps qui sera, dans quelques heures, cloué sur la croix.

Troisième argument. — Fût-il vrai que Jésus-Christ, en prononçant la parole accoutumée de la bénédiction, ou la

parole de l'institution, eût opéré le changement du pain en corps, et du vin en sang, où voyons-nous qu'il ait promis d'opérer encore ce miracle toutes les fois que les chrétiens célèbreraient la sainte Cène, ou de donner à ses apôtres et à leurs successeurs jusqu'à la fin des temps, un si extraordinaire pouvoir? L'Ecriture ne contient pas un seul mot sur ce point important, et je ne vois pas de quel droit un serviteur de Dieu prétendrait remplir un office que la Parole de Dieu n'a point institué. Ce qu'on voit mieux c'est toute l'autorité que cet office usurpé confère au prêtre, et c'est là un motif sérieux d'avoir des doutes sur l'exactitude de l'interprétation catholique.

Quatrième argument. — Les paroles mêmes de l'institution nous avertissent qu'il ne faut pas les interpréter de cette façon. Jésus dit bien : « *Ceci est mon corps* ; » d'après Matthieu et Marc il emploie la même forme de langage en parlant du vin : « Ceci est mon sang. » Mais, d'après saint Luc et saint Paul, il a ajouté, en parlant du vin : « *Ceci est la nouvelle alliance en mon sang.* » Nous devons tenir ces deux récits pour authentiques et croire que Jésus, en présentant le vin, a dit ces deux paroles : « Ceci est mon sang ; ceci est la nouvelle alliance en mon sang, » la seconde expliquant la première. Or, la seconde ne peut être interprétée dans le sens réaliste, l'esprit ne pouvant se représenter comment Jésus serait « réellement, substantielle- « ment et véritablement une alliance. » Il faut prendre ici le sens figuré, et, par voie d'analogie, il faut le prendre dans les paroles correspondantes : « Ceci est mon sang, ceci est mon corps. »

Quand j'exposerai l'interprétation figurée des Eglises Réformées je rappellerai les faits qui la justifient (1). »

La première base, la base exégétique, sur laquelle repose l'interprétation matérialiste sera bien ébranlée si nous montrons maintenant que le miracle de la transubstantiation ou de

(1) On pourrait faire valoir d'autres arguments exégétiques contre l'interprétation matérialiste; mais nous croyons que ceux-là suffisent.

la présence réelle, que l'Eglise catholique y a édifié, n'est *ni indispensensable, ni même utile à la vie chrétienne.*

Ce miracle serait indispensable si nous avions à renouveler, sur l'autel, pour l'expiation de nos péchés, le sacrifice du Calvaire, et à immoler chaque jour notre Seigneur. Dans ce cas il faudrait qu'il fût réellement présent dans le pain et le vin de la Cène. Mais l'épître aux Hébreux tout entière est consacrée à établir que le sacrifice accompli une seule fois sur la croix est suffisant pour l'expiation des péchés des hommes, et ne doit plus être renouvelé, contrairement aux sacrifices quotidiens offerts sous l'ancienne alliance. C'est, du reste, l'enseignement de tout le Nouveau Testament, et il n'y a pas de doctrine plus anti-scripturaire que celle de la nécessité du renouvellement du sacrifice de notre Sauveur. Le grand sacrifice de la croix a clos la période des sacrifices de l'ancienne alliance, et l'a fermée par cette parole : « Tout est accompli. »

Or, le dogme de la présence réelle tombe avec la nécessité du renouvellement du sacrifice expiatoire, et, ce dogme tombé, il ne reste plus, de l'aveu même de tous les théologiens catholiques, que l'interprétation figurée, c'est-à-dire réformée, du sacrement de la sainte Cène.

Le miracle de la présence réelle, inutile pour l'expiation de nos péchés, n'est ni indispensable, ni même utile à la nourriture *de l'âme*. La chair et le sang ne peuvent avoir de rapport qu'au corps : nous ne pouvons absolument comprendre ceux qu'ils pourraient avoir à l'âme, et ce n'est certainement pas l'Evangile, d'un spiritualisme si élevé en toutes choses, qui nous les expliquera. Il est vrai que dans le discours rapporté par saint Jean (1) sur le pain de vie, Jésus déclare que « sa chair est véritablement « une nourriture et son sang un breuvage ; et que si on ne mange « cette chair et si on ne boit ce sang on n'a pas la vie éternelle. »

Mais Jésus a soin d'expliquer ces paroles et de leur donner, *non le sens réaliste*, qui fait murmurer ses disciples, mais le *sens figuré* qui les rend intelligibles : « Cela vous scandalise?

(1) Saint Jean VI, 53-56.

« C'est l'esprit qui vivifie; *la chair ne sert de rien*, les paroles « que je vous dis sont esprit et vie. » Reste la parole de saint Paul : « *Ce pain n'est-il pas la communion au corps de Christ?* » Mais l'apôtre lui-même l'explique dans un sens non réaliste. Dans les sacrifices juifs l'israélite *devait manger la chair de la victime offerte à Dieu:* l'efficacité du sacrifice était à ce prix; par là l'israélite s'assimilait à la victime et s'appropriait la vertu, conventionnellement expiatoire, de l'offrande. Saint Paul rapproche la Cène chrétienne du sacrifice juif. Et comme pour lui elle est la commémoration de la mort du Christ, je comprends qu'il dise que pour avoir part à la vertu de ce sacrifice il faut manger le pain qui représente la victime. Et la preuve, c'est que la conclusion qu'il tire de ces deux faits, sacrifice juif et Cène, est que celui qui mange de la chair consacrée aux idoles participe aux sacrifices païens. Tout ce passage donc s'explique sans qu'on ait besoin de recourir à l'interprétation matérialiste (1). Sur ses tabernacles où elle croit abriter Dieu, l'Eglise catholique grave cette parole : *C'est ainsi que Dieu a aimé le monde.* Il serait plus scripturaire d'y écrire la parole de Jésus-Christ : « *C'est l'esprit qui vivifie, la chair ne sert de rien.* »

On ferait une bibliothèque avec les pages que les docteurs de cette Eglise ont écrites sur les bienfaits « *d'alimentation et de persévérance* », que l'âme retire de la manducation du corps de Christ. Nous croyons à ces bienfaits; nous tenons pour certaines toutes ces bénédictions. Nous ne retrancherions pas un mot de ce qu'ont dit sur ce sujet les docteurs les plus pieux, l'auteur de l'Imitation, saint François de Sales, Mgr Gerbet, etc...; mais nous rapportons ces grâces de la communion à la présence spirituelle de Jésus-Christ, et peut-on même parler d'une autre présence? Pendant que notre corps se nourrit de pain et de vin notre âme se nourrit de Dieu, « qui est esprit » et de Jésus-Christ qui est semblable à son Père, *tous les deux étant présents à la table sainte.*

La base *historique* de l'interprétation matérialiste ne me

(1) I Corinth. x, 16.

paraît pas plus solide que sa base exégétique. Est-il vrai, en effet, comme l'enseigne Mgr de Ségur dans un livre où des vues élevées se mêlent à des trivialités inimaginables, « que Jésus-Christ « réellement et tout entier présent dans la divine eucharistie a « toujours été cru et adoré par tous les chrétiens » (1)? L'histoire de l'Eglise chrétienne répond que non. C'est seulement en 1215 que le 4me concile de Latran, présidé par Innocent III, érigea la transsubstantiation en dogme, et ce n'est que vers l'an 830 que cette doctrine fait son apparition pour la première fois. A cette date l'abbé de Corbie, Paschase Radbert, dans un écrit adressé à Charles le Chauve sous le titre de *Liber de corpore et sanguine Domini*, enseigna que « par la consécration du prêtre la substance « du pain et du vin est divinement transformée en chair et en « sang de Jésus lui-même. » On sait qu'il fut combattu par les docteurs les plus distingués : Raban-Maur, abbé de Fulda, Ratramne et Scot Erigène. Sans doute l'idée ni le mot de sacrifice ne sont absents du Nouveau Testament. Les apôtres, et en particulier saint Pierre, y ont insisté. « Nous sommes tous rois et *sacrificateurs*. » Mais on sait de quels sacrifices il est ici question : « de sacrifices spirituels. » « Offrons donc par lui sans cesse à « Dieu un sacrifice de louange, c'est-à-dire le fruit de lèvres qui « confessent son nom. N'oubliez pas aussi d'exercer la charité et « de faire part de vos biens, car Dieu prend plaisir à *de tels « sacrifices*. » « Je vous exhorte que vous *offriez vos corps en « sacrifice vivant*, saint et agréable à Dieu. » « J'ai donc reçu ce « que vous m'avez envoyé comme *un parfum de bonne odeur et « un sacrifice que Dieu accepte*. » C'est bien là le sentiment nouveau que Jésus lui-même avait créé en citant deux fois cette parole d'Osée : « *Miséricorde vaut mieux que sacrifice* » (2). Dans le culte de l'Eglise chrétienne au IVme siècle les fidèles apportaient le pain et le vin qui devaient servir à la communion, aux prêtres et aux pauvres. L'évêque, en recevant ces dons, prononçait une

(1) *La très sainte Communion*, 111me édition, p. 5.

(2) I P. II, 5; Héb. XIII, 15. 16; Rom. XII, 1; Philipp. IV, 18; Osée VI, 6; Matth. IX, 13; XII, 7.

prière d'action de grâces, εὐχαριστία, pour les consacrer à Dieu ; cela fait, une portion de ce pain et de ce vin, déposée sur l'autel, était distribuée aux fidèles restés seuls dans l'église, après que l'évêque avait prononcé les paroles de l'institution. Même chez Cyprien, chez lequel on lit ces paroles : « la passion du Seigneur « tel est le sacrifice que nous offrons, » il n'est question que de commémorer ce sacrifice, et nullement de le renouveler. C'est seulement avec le pape Grégoire le Grand que l'on voit apparaître l'idée du sacrifice de Jésus-Christ qui se renouvelle lorsque le fidèle mange le pain et boit le vin ; un pas de plus devait conduire à la théorie de Paschase, dans laquelle c'est la parole du prêtre qui opère la transformation et accomplit le sacrifice.

Je renvoye, pour les détails de cette étude historique, aux articles, d'une érudition aussi attrayante qu'exacte, de MM. Bersier sur le Culte, Ed. Monnier sur la Cène et F. Chaponnière sur la Messe, parus dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses,* et à l'ouvrage classique de M. de Pressensé.

Troisième interprétation. — C'est l'interprétation luthérienne, qu'on pourrait appeler interprétation mitigée. Le pain reste ce qu'il est mais reçoit, dans sa substance, par une sorte *d'union sacramentelle,* le corps de Christ, qui, par le don d'ubiquité, communique au pain sa vraie chair *(communicatio idiomatum)* mais, toutefois (par un mystère que la raison ne peut comprendre et auquel la foi doit se soumettre), est mangé par « une manducation surnaturelle » *(supernaturalis manducatio).* Je me hâte de rappeler que l'Eglise luthérienne n'a jamais tiré de la présence réelle le dogme ni la pratique de la Messe, c'est-à-dire le renouvellement du sacrifice de Jésus-Christ. Elle n'est avec l'Eglise catholique que sur la question de l'Eucharistie dont elle nourrit l'âme du communiant comme avec le corps et le sang de Jésus-Christ. Nous savons que Luther était arrivé à cette interprétation : 1° par son principe de l'interprétation littérale des Ecritures ; 2° par réaction contre les tendances des anabaptistes et de Carlstadt ; 3° par son désir d'établir entre l'âme et Dieu une communication aussi réelle et substantielle que possible. Ce que j'ai dit contre l'interprétation matérialiste vaut, ce me

semble, contre la mitigée, et je passe à une autre, non sans avoir fait observer deux choses : d'abord que les différences sur ce point, entre luthériens et réformés, vont en s'affaiblissant et n'empêchent point entre eux les sentiments de la plus fraternelle sympathie; on n'a qu'à lire, pour s'en convaincre, le remarquable Rapport de M. Matter sur le sujet qui nous occupe; ensuite que nous avons peut-être lieu de regretter que, les jours de communion, la croix ne s'élève pas sur nos saintes tables comme sur celles des temples luthériens, pour bien marquer, par un signe visible et sacré, que c'est la commémoration de la mort de notre Sauveur qui s'y célèbre.

Quatrième interprétation. — C'est celle des Réformés : *l'interprétation figurée ou symbolique*, qu'on pourrait appeler aussi interprétation spiritualiste. Le corps glorifié de Jésus-Christ reste dans le ciel où l'Ecriture enseigne qu'il doit demeurer jusqu'à sa seconde venue, et ne se trouve point sous les espèces du pain et du vin. Calvin et Zwingle sont d'accord sur ce premier point. Nous dirons tout à l'heure en quoi leurs opinions diffèrent. Le dogme de la présence réelle est donc écarté, et les mots ceci est mon corps doivent être traduits : *ceci est le signe, l'image, la représentation de mon corps.*

Nous croyons que tout, dans l'institution de la Cène et dans la nature de la foi, justifie cette interprétation.

D'abord il existe un certain nombre de passages correspondants où la copule *est* doit être traduite de la même manière. Le réformé Adam Clarke les a invoqués dans son *Discours sur la nature, l'institution et le but de la Sainte Eucharistie*, publié à Londres en 1814.

Les voici rangés en quatre groupes (dont nous ne citerons que les deux premiers) par le cardinal Wiseman dans l'essai de réfutation qu'il a tenté de l'interprétation de Clarke.

Premier groupe. — Six passages dans lesquels, de l'aveu du cardinal lui-même, la copule doit être traduite par *représente :*

Les sept vaches sont sept années (1);

(1) Genèse XLI, 26.

Les dix cornes sont dix rois ;

Le champ est le monde ;

Le roc était le Christ ;

La seconde (Agar) et la femme libre (Sara) sont les deux alliances ;

Les sept étoiles sont les anges des sept Eglises (1).

Deuxième groupe : Deux passages :

Je suis la porte ;

Je suis le vrai cep (2).

Ici, il faut traduire je fais l'office de porte, de cep, et même on pourrait traduire, sans altérer la pensée du Christ : je représente, dans l'ordre spirituel, ce que la porte et le cep sont dans l'ordre matériel. Jamais on ne pourra traduire : « Je suis véri« tablement, réellement, substantiellement la porte et le cep. » Il faut donc, de toute nécessité, recourir, pour ces huit passages, à l'interprétation figurée, ce qui, grammaticalement, nous autorise à y recourir pour les paroles de l'institution de la Cène : « Ceci « est la figure de mon corps donné ou rompu pour vous, ceci est la figure de mon sang répandu pour vous. »

Cette méthode d'interprétation a, de plus, pour elle la méthode d'enseignement qui paraît avoir été celle de Jésus-Chrit, et, en général, celle de Dieu dans l'éducation des hommes. Jésus aimait à parler en paraboles et même à pratiquer ce qu'on appelle et ce qu'on pratique de nos jours sous le nom d'enseignement par les yeux : pour représenter l'infidélité du peuple juif il s'avance vers un figuier, y cherche des fruits qu'il n'y trouve pas, et le maudit (3). Pour donner une leçon d'humilité à ses disciples il lave leurs pieds et les essuie avec un linge (4). Qui n'est persuadé que Dieu a mis dans les scènes et les faits de la nature, les images et les symboles des vérités

(1) Dan. VII, 24; Matth. XIII, 38; Corinth. X, 4; Gal. IV, 23-34; Apocal. I, 20.

(2) Saint Jean X, 7; XV, 1.

(3) Marc XI, 18.

(4) Jean, XIII, 5.

les plus hautes de l'ordre religieux et moral? L'histoire tout entière et les institutions du peuple d'Israël ne sont-elles pas un long symbolisme? La circoncision, en particulier, était le signe visible de la première alliance de Dieu avec son peuple: un fait tout matériel avait donc été choisi pour être le symbole et le sceau de cette alliance. Le sang de l'agneau répandu sur les portes des maisons des israélites dans la terrible nuit de la dixième plaie était à la fois *le signe et le gage* de la conservation des enfants d'Israël. Dans l'économie chrétienne l'eau du baptême est aussi le signe de la purification intérieure et la marque de la nouvelle alliance, comme la circoncision était la marque de la première.

L'interprétation figurée rentre donc dans la méthode d'éducation religieuse suivie par Jésus-Christ. Elle nous oblige à considérer la Cène comme *le mémorial* de la mort de notre Sauveur. Tout évènement important de la vie des israélites était comme fixé dans un signe extérieur, ordinairement un autel, qui en conservait le souvenir aux âges futurs. L'un des plus grands évènements de l'histoire du peuple juif, la sortie d'Egypte ou la délivrance de la servitude, fut comme fixé, par l'ordre même de Dieu, dans l'institution de la Pâque, où un agneau était immolé en souvenir de celui dont le sang avait été répandu sur la porte de chaque maison. Et le but de cette institution était de conserver le souvenir de cette délivrance: « Quand « vos enfants vous diront: que signifie cette cérémonie? vous « répondrez: c'est le sacrifice de la Pâque à l'Eternel qui passa « en Egypte par-dessus les maisons des enfants d'Israël quand « il frappa l'Egypte (1). » Dieu n'avait pas besoin, pour lui-même, ni du sang répandu sur les portes des israëlites, car « il aurait su, sans cela, reconnaître les siens; » ni de de l'institution de la Pâque, parce qu'il n'est point exposé à oublier ce grand évènement; *c'est donc uniquement pour son peuple qu'il institue ces deux signes visibles:* le premier, pour le rassurer et pour mettre comme un sceau visible à sa promesse; — le second,

(1) Exode XII, 24-28.

je veux dire la Pâque, pour préserver de l'oubli et pour conserver vivant le souvenir de cette délivrance.

Or, une parole de Jésus-Christ dans l'institution de la Cène, et une parole de saint Paul qui fait allusion à cette institution, nous obligent à voir dans la Cène *une Pâque chrétienne*, c'est-à-dire le mémorial de la délivrance accomplie par la mort du Sauveur :

Jésus, en effet, dit : « *Faites ceci* EN MÉMOIRE *de moi,* » et saint Paul : « *Christ,* NOTRE PAQUE, *a été immolé pour nous* » (1).

Ajoutons à ces deux faits, contenus dans ces deux textes :

1° *Le parallélisme* constant établi par l'Ecriture entre la délivrance de la servitude d'Egypte, dont le sang d'un agneau avait été la marque et le sceau, et la délivrance du péché, accomplie par le sang de Jésus-Christ, comme par le sang d'un agneau sans tâche. « Voici l'agneau de Dieu qui ôte les péchés du monde. » « Je vis un agneau qui était là comme immolé » (2).

2° *Les circonstances mêmes* dans lesquelles fut instituée la sainte Cène. « C'est le jeudi soir, dans un repas pascal. » Ce dernier point, d'après MM. Godet et L. Bonnet, est hors de doute. C'est à la veille même de sa mort. C'est avec du pain qu'il rompt, du vin qui a été versé dans la coupe, images frappantes de son corps, qui va être brisé sous les clous, et de son sang qui va être répandu.

3° *La convenance et la nécessité* de conserver toujours vivant, dans l'âme du chrétien, le souvenir de cette mort, qui est le centre et l'essence du christianisme d'après l'enseignement de toute l'Ecriture, et en particulier d'après ces deux paroles de Jésus-Christ lui-même : « *C'est pour cette heure même que je* « *suis venu. Quand je serai élevé j'attirerai tous les hommes à* « *moi* » (3) — et d'après une parole de saint Paul: *Pour moi* « *je ne veux savoir autre chose que Jésus-Christ et Jésus-Christ* « *crucifié.* » (4).

(1) I Corinth. v. 7.
(2) Jean I, 29, 36; Apocal. v, 6, 12.
(3) Jean, XII, 32.
(4) I Corinth. II, 12.

C'est notre sûreté qu'on nous redise, et par la lecture de la Bible, et par la prédication, et par le sacrement de la sainte Cène, cette mort de Jésus-Christ pour nous, si nécessaire et cependant si facilement oubliée, car, selon la remarque du pieux Louis Meyer : « Les hommes ont si courte mémoire! ils ou-« blient si vite et leurs joies et leurs douleurs, et les plus grands « hommes et les plus grandes choses ! »

Du reste, toutes les Eglises chrétiennes, sans en excepter la catholique, voient tout d'abord dans la Cène le mémorial de la mort de Jésus-Christ sur la croix. On pourrait l'établir par de très nombreuses citations empruntées aux docteurs de toutes les communions : Chrysostôme, Bellarmin, Bossuet, Martensen, etc. Il suffit de citer ces paroles de Bossuet, qui expriment le sentiment commun de l'Eglise chrétienne : « Jésus, bien assuré de « ce qui allait arriver et du genre de mort qu'il devait souffrir, « sépare par avance son corps et son sang. Ceci *est mon corps*, « *ceci est mon sang*, dit-il, *mon corps livré, mon sang répandu*; « souvenez-vous en ; souvenez-vous de mon amour, de ma mort, « de mon sacrifice et de la manière admirable dont s'accom-« plira votre délivrance. — Il faut contempler par la foi votre « chair blessée et votre sang répandu, et que c'est par là que « vous m'avez racheté. C'est ce que je fais, en effet, dans l'Eu-« charistie, *dont le fruit est de m'imprimer votre mort dans la* « *pensée*, d'y mettre mon espérance, de m'y conformer par la « mortification de mes sens. »

Et à ce sujet je dois rapporter les belles et consolantes paroles de l'un des nôtres, M. Louis Durand de Vevey, le dernier exégète des paroles de l'institution : « La Cène réunit donc tous les « chrétiens sur le Calvaire ; je dis tous, sans qu'il en manque « un seul : les grecs, les romains, les luthériens, les réformés. « Or, quand je considère que là, par le même Esprit, tous flé-« chissent le genou au pied de la même croix, devant le même « Rédempteur, je ne puis m'empêcher de m'écrier : « O Christ! « quoique les apparences semblent dire le contraire, tu ne t'es « pas trompé! Tu as institué la Cène afin que, dans tous « les siècles, elle parle à tous les tiens du Calvaire, de ton

« ineffable amour, de ton grand sacrifice et de leur éternelle « rédemption ; et depuis que tu l'as instituée, elle n'a pas cessé un « seul jour de rassembler au pied de ta croix sanglante tous « ceux qui se réclament de toi. Ce que tu as mis dans la Cène « unit tous les tiens ; cela les a toujours unis et les unira tou- « jours. Ce qui les divise, c'est ce qu'ils ajoutent à ce que tu « as dit. »

Il faut se garder de dire que la Cène, considérée comme mémorial du sacrifice de Jésus est un signe *nu*, ou, selon l'expression de Calvin « un signe vide et frustatoire. » Elle n'est pas cela, parce que, étant le mémorial de la mort de Christ *institué* par Jésus lui-même, elle est : 1° *un sacrement dans lequel* le signe acquiert toute la valeur de la chose signifiée ; 2° *un rendez-vous* que Jésus nous donne et auquel il se trouve. Oui, tout signe acquiert la valeur de la chose qu'on est convenu de lui faire signifier. Un billet de banque n'est, en lui-même, qu'un morceau de papier d'un prix trop peu élevé pour être évalué même en centimes; et cependant, par suite d'une convention légale, il a la valeur effective de plusieurs pièces d'or et d'argent. Nul ne s'avise de le considérer comme un carré de papier ordinaire, pas même le pape, je m'assure, qui le tient pour du bon et bel argent, bien que les pièces d'or qu'il représente ne se trouvent, « ni réellement, ni substantiellement, ni véritablement, » dans les espèces du billet. On peut en dire autant de beaucoup d'autres choses ; de l'anneau conjugal, qui a une bien autre valeur que sa valeur monétaire, et qui, tout en restant une substance métallique, devient à jamais le signe d'une éternelle union ; du drapeau national, fait d'une étoffe de peu de prix, et qui, lorsqu'il conduit nos soldats à la bataille ou passe dans nos rues en un jour de fête nationale, fait battre nos cœurs parce qu'il représente pour nous la patrie ! Ni le billet, ni l'anneau nuptial, ni le drapeau ne sont des signes vides : ce sont, au contraire, des signes comme remplis de vivantes réalités. Ainsi la Cène est un signe rempli de cette réalité d'un autre ordre : le sacrifice et la mort du Sauveur.

Et ce qui l'empêche encore d'être un signe vide, c'est *que*

Jésus-Christ le remplit de sa présence. Comme il était à table quand il institua la sainte Cène, il s'y trouve encore partout où elle est célébrée. Il ne peut manquer au rendez-vous qu'il nous a donné. Celui qui invite à un festin le préside et en fait les honneurs. Sur ce second point encore tous les chrétiens sont d'accord. Ils ne se divisent que *sur la manière dont il faut entendre que Jésus-Christ est présent.* Romains et luthériens croient à une présence réelle du corps de Jésus. Calvin repousse cette présence réelle. D'après lui « le corps glorifié de Jésus demeure « dans le ciel, d'où il agit d'une manière miraculeuse, avec la « puissance dynamique qui lui est propre, sur l'âme des communiants. (1). » « Que s'il semble incroyable, dit Calvin, que la « chair de Jésus-Christ étant éloignée de nous par si longue dis- « tance, parvienne j'usqu'à nous pour nous être viande, pensons « de combien la vertu secrète du Saint-Esprit surmonte en sa « hautesse tous nos sens... L'Esprit unit vraiment les choses « qui sont séparées de lieu » (2). Zwingle repousse et la présence réelle, et, si l'on peut ainsi parler, la présence à distance, pour n'admettre que la présence spirituelle. Mais ce serait lui faire tort de croire que cette présence spirituelle est pour lui quelque chose de faible, de vague et d'incertain. Non; car ne sommes-nous pas habitués à jouir de Dieu, du Christ et du Saint-Esprit d'une manière spirituelle? N'est-ce même pas la seule manière dont nous en jouissons? Dirons-nous que ce n'est pas en jouir que d'en jouir ainsi seulement? La prière, l'adoration, qui font tressaillir nos âmes, nous en font-elles jouir d'une manière charnelle? Savons-nous bien ce que nous disons lorsque nous parlons de la chair et du sang du corps glorifié de Jésus? Est-ce une chair, est-ce un sang comme les nôtres? Non, puisqu'ils ont été enlevés dans le royaume des cieux dont

(1) Lichtenberger, article *Cène*, tome II, p. 791.

(2) *Institution*, liv. IV, ch. XVII, § 10 et 32. On trouvera les idées de Calvin très clairement résumées dans une substantielle thèse de Montauban, année 1880 : *Essai sur la doctrine de la sainte Cène, d'après Calvin*, par Emile Destrech. Lire, en particulier, les pages 37 à 40.

il nous est dit « *que la chair et le sang ne peuvent l'hériter?* » Non, encore, puisqu'ils sont l'image de notre corps après la résurection : « incorruptible, glorieux, plein de force, spirituel » (1). Le corps glorifié du Christ est donc un corps *spirituel*; et présent dans la sainte Cène, comme nous le croyons, *Jésus y est par toute sa personne*, il y est d'une présence qui, quoique corporelle, doit être encore appelée spirituelle, puisque tout, en Jésus-Christ est Esprit, tout, même son corps, qui est un corps glorifié. *Jésus est là*. Voilà ce qu'il nous importe de savoir; le reste est un mystère et, remarque importante, *n'ajoute rien à l'efficacité de sa présence*. Il faudrait dire ici la parole de saint Paul: « *Si c'est en corps je ne sais; si c'est sans corps je ne sais,* « *Dieu le sait.* » (2). Il faut aussi dire avec M. Louis Bonnet : « Jésus-Christ glorifié se communique, se donne « réellement à l'âme dans la Cène pour devenir sa nour- « riture, sa force, sa vie; mais Dieu me garde de la folie des « hommes qui ont voulu déterminer *comment* il est présent, « se disputer sur un mystère ; les uns l'enfermant dans les sym- « boles, les autres l'exilant dans le ciel » (3). Je répète donc que le *comment* n'ajoute rien à l'efficacité de la présence. Toutes les grâces que le catholique romain reçoit dans la sainte Cène, toutes les émotions qu'il y éprouve, le luthérien, le calviniste, le zwinglien qu croit à la présence spirituelle de Christ, les y reçoivent aussi ; les mêmes et pas d'autres ; les mêmes et pas de moindres. Les plus belles pages inspirées à Mgr. Gerbet par la communion, ne sont pas plus belles que celles de nos pieux docteurs, de notre Adolphe Monod, par exemple, et je les trouve toutes résumées dans ces paroles de Zwingle, qui appelle la Cène « *la nourriture de l'âme* » « In hoc *se* in cibum prœbuit, « ut, ejus alimento, in virum perfectum plenæ ætatis suæ au- « gesceremus » c'est-à-dire : « dans la Cène il *s'est offert lui-* « *même* comme aliment, afin que par cette nourriture nous

(1) I Corinth. xv, 50.
(2) II Corinth. xii, 2.
(3) *Communion avec Jésus, ou la Cène du Seigneur*, par L. Bonnet, p. 65.

« croissions à sa stature parfaite. » Et dans un autre passage il montre que la force puisée par le chrétien dans ce repas consiste en ceci : « *qu'il fait passer la vie du Christ dans la sienne propre.* » Ainsi donc, les diverses interprétations de la Cène que nous avons exposées, et dont la dernière, l'interprétation réformée, me paraît la plus conforme à la pensée du Sauveur, établissent que ce sacrement est la source de deux grâces distinctes : la première relative à la mort du Christ; la seconde consistant dans l'union avec le Christ vivant; ou, pour ramener ces deux grâces à l'unité, la première consistant dans *l'union avec Christ dans sa mort*, et l'autre dans *l'union avec Christ dans sa vie céleste.*

La première grâce nous apparaît sous un double aspect: 1° La Cène est le mémorial de la mort de Christ; en la prenant « *nous annonçons sa mort* jusqu'à ce qu'il vienne. » Elle fait ce que faisait la prédication de l'apôtre « *qui montrait Jésus-Christ comme crucifié* » aux yeux des Galates.

2° Sous son second aspect elle est comme le sceau apposé par Jésus sur son sacrifice, le témoignage et la marque qui nous attestent qu'il est réellement mort pour nos péchés, comme le sang répandu sur les portes avait été le signe choisi de Dieu pour attester aux israélites son intention de les épargner.

Par ces deux aspects la Cène nous fait goûter l'efficace de la mort du Sauveur, selon cette parole du psaume XXXIV, 9, chanté par les premiers chrétiens pendant la communion :

« Goûtez et voyez combien l'Eternel est bon ! »

La seconde grâce qui découle de la Cène se trouve dans l'union de l'âme avec Jésus-Christ présent à ce sacrement. Toute rencontre avec Jésus est une force, comme en témoignent l'expérience du chrétien et l'histoire de cette malade qui, en touchant le Sauveur, en reçut une vertu, c'est-à-dire une grâce efficace (1). Cette communion avec Jésus fait revivre dans l'âme cette parole de saint Paul qui est la source et la règle de la vie chrétienne: « Si un est mort pour tous, il est mort afin que ceux qui vivent

(1) Luc VIII, 46.

« ne vivent plus pour eux-mêmes, mais pour celui qui est mort « pour eux. » (1).

Le catholicisme désigne les grâces de cette communion avec Jésus-Christ présent dans la Cène, du nom de « grâce d'alimentation et de persévérance. »

Nous n'avons pas apporté dans les choses de la vie intérieure ce même soin de classement et de désignation, ce qui est certainement un tort, mais nous croyons aux mêmes grâces et il n'est aucun croyant évangélique qui ne les ait éprouvées avec la même intensité.

A ces deux caractères de la Cène, union de l'âme avec Jésus-Christ dans sa mort et dans sa vie, une parole de saint Paul nous commande d'en ajouter un autre: *l'union entre croyants.* « Puisqu'il y a un seul pain, nous qui sommes plusieurs nous « ne faisons *qu'un seul corps, car nous participons tous au même pain* » (2). Cyprien et saint Augustin ont particulièrement insisté sur cette unité de l'Eglise et cette union des fidèles représentées par le pain de l'eucharistie. Jésus n'avait-il pas dit, presque à sa dernière heure : « Qu'ils soient un comme nous » (3).

II

Après avoir établi la nature et par conséquent les grâces de la sainte Cène, il nous reste à dire, mais en quelques pages seulement, et en nous aidant des textes bibliques: 1° la place qu'elle doit tenir dans l'Eglise ; 2° les dispositions avec lesquelles il convient de la célébrer.

(1) II Corinth. v, 15.
(2) Corinth. x, 17.
(3) Jean xvii, 21.

Il nous est permis de chercher à en comprendre la nature, mais, cela fait, il nous reste à la célébrer. Il y a un ordre de Jésus-Christ. : « *Faites ceci en mémoire de moi.* » Et un ordre qui ne comporte d'exception pour aucune Eglise chrétienne, car Jésus doit pouvoir dire de tous ses disciples ce que le centenier disait de ses soldats : « Je dis à mon serviteur : fais cela et il le fait » (1). D'ailleurs, puisque nous conservons la lecture de la Bible et la prédication, qui placent sous nos yeux Jésus crucifié, pourquoi ne conserverions-nous pas la sainte Cène qui tend au même but par un moyen plus sensible encore? Et si nous conservons la prière, qui nous unit à Dieu, pourquoi repousserions-nous la sainte Cène qui réalise aussi cette union? Il ne faut pas que trop de spiritualité nous amène sur ce point à la désobéissance.

Il est plus difficile de marquer *les temps auxquels on doit communier*. Ici nous n'avons, pour nous éclairer, qu'une parole de Jésus-Christ qui peut être interprétée très diversement : « *toutes* « *les fois que* vous en boirez faites-le en mémoire de moi. » Peut-être Jésus s'est-il exprimé en ces termes vagues pour laisser plus de liberté aux Eglises et aux âmes. Les chrétiens apostoliques prenaient la Céne tous les soirs, après leurs agapes; puis ce fut le matin; le nombre des disciples croissant, on la reporta au culte du premier jour de la semaine, comme nous l'apprennent divers passages des Actes, de saint Paul, de Barnabas, d'Ignace, de Justin Martyr et la lettre de Pline. Elle était alors le centre du culte.

Ainsi que le fait remarquer Massillon, cette fréquence de la communion accompagnait la ferveur de la piété, et on la vit diminuer avec cette dernière. Bientôt l'Eglise dut, pour attirer les fidèles à l'autel, rendre obligatoires un certain nombre de communions par année, et se relâcher de la sévérité des premiers âges en exaltant une prétendue vertu du sacrement indépendante des dispositions du communiant.

L'opus operatum était dans toute sa vigueur lorsque « le

(1) Matth. VIII, 9.

grand » Arnaud s'éleva contre *cet abus de la fréquente communion*, dans un livre qui fit date dans l'histoire de l'Eglise. Depuis longtemps la communion pascale est seule obligatoire pour les fidèles de l'Eglise catholique ; toute liberté est laissée aux directeurs pour les communions fréquentes. Les prêtres prennent la communion quotidienne, bien qu'elle ne leur soit pas imposée. Dans son Sermon *sur la fréquente communion* en réponse au livre d'Arnaud, Bourdaloue établit, dans la première partie, « que Jésus-Christ a voulu que ce sacrement fût fréquent « comme l'est l'acte de nourrir notre corps ; » il fait observer, comme le fera plus tard Mgr Gerbet, que les plus grands Saints l'ont pratiquée, et, avec un peu d'exagération peut-être, qu'ils rapportent à cette pratique « tout ce qu'il y a eu de bon dans leur vie. » Massillon, nous l'avons vu, se plaint que l'Eglise ait été obligée de ne la donner qu'à certains jours : « C'est déjà, « dit-il, une nécessité bien triste pour elle que le relâchement « de nos mœurs l'ait réduite à nous déterminer un temps pour « nous nourrir de Jésus-Christ. »

Calvin aurait voulu la communion hebdomadaire. Toutes les âmes pieuses qui ont nourri leur pensée de ce sujet relèvent les grâces de la fréquente communion. Mais le passage, pour ainsi dire classique en cette matière, est la belle expérience d'Adolphe Monod, que l'on peut toujours, pour le talent comme pour la piété, mettre à côté des plus grands noms de l'Eglise chrétienne : « Mes chers amis, dit-il aux frères qui étaient « venus le consoler dans son affliction, je veux que vous « sachiez que, prenant fréquemment la communion pendant « ma maladie, j'y trouve beaucoup de douceur et j'espère aussi « beaucoup de fruit. C'est un grand mal que la communion « soit célébrée si rarement dans notre Eglise, et un mal auquel « de toutes parts on s'applique à remédier. Nos réformateurs, « en établissant cet ordre de choses, ont pris soin d'expliquer « qu'ils ne le faisaient que pour un temps et pour prévenir « des abus fort graves qui s'étaient glissés dans l'Eglise primi- « tive. Mais ce qu'ils avaient fait pour un temps est demeuré « pendant des siècles dans la plupart de nos Eglises. Enfin nous

« touchons au temps où la fréquente communion nous sera « rendue. » Et il rappelle le temps où les chrétiens la prenaient tous les jours, de maison en maison, à la suite du repas de famille. Dans ce même ordre de sentiments et au bout de la ligne, nous trouvons la belle parole de Vinet (1) : « Il ne tient « qu'à nous, chaque fois que nous nous asseyons à la table que « la bonté de Dieu veut bien nous ouvrir, d'y célébrer tacite- « ment ou expressément la Cène. » Nous avons dit que la parole de Jésus-Christ : « toutes les fois que vous mangerez de ce pain » laisse la marge aux interprétations les plus diverses. On pourrait également soutenir que Jésus n'a voulu parler que du pain de la Pâque, mangé seulement une fois par an, et qu'il a voulu parler du pain de tous nos repas. Nous croyons cependant, avec les chrétiens que nous venons de citer, que la ferveur de la piété s'accommode mieux des communions fréquentes, mais à la condition que la sincérité et la fraîcheur de l'émotion y subsistent, et que la fréquence n'engendre ni le formalisme ni le mécanisme.

Fréquente ou rare, la communion exige des dispositions intérieures particulières. Il est impossible d'oublier les sévères paroles que saint Paul a placées comme à l'entrée de ce sacrement pour en éloigner la profanation. Et aux débuts de l'histoire de l'Eglise un jugement Dieu s'exerça sur les communions indignes, sous forme de « maladies, d'infirmités et de morts » (2) comme pour l'avertissement des chrétiens de tous les âges. Pendant longtemps l'Eglise infligea pour châtiment, aux pécheurs, l'éloignement de la sainte Cène, et ils ne pouvaient y être reçus à nouveau qu'après avoir versé des larmes de repentance. C'étaient les *pœnitentes*, οἱ ἐν τῇ μετανοίᾳ, c'est-à-dire les repentants, et Massillon fait observer qu'en ces temps « l'homme pécheur ne mangeait plus « ce pain qu'à la sueur de son front. » Les Jansénistes s'élevèrent contre le relâchement de la discipline ecclésiastique à leur époque, et montrèrent, dit l'historien de

(1) *Lettres sur le Sabbat.*

(2) I Corinth. xi, 30.

Port-Royal, « combien il faut être renouvelé intérieurement déjà « pour oser aborder ce sacrement, et combien il est sacrilège « d'y venir chercher un remède superstitieux, cérémoniel, et « comme mécanique, sans être déjà plus ou moins avancé dans « la voie de guérison spirituelle, un remède courant, un expé- « dient médicinal périodique pour entretenir vaille que vaille « une âme (1). » Bourdaloue et Massillon, tout en essayant de réfuter Port-Royal, entourent comme lui la Cène des garanties les plus sérieuses. On connaît le beau et austère sermon de ce dernier sur *les communions indignes*.

On peut dire que le protestantisme est, en général, pour la sévérité janséniste contre l'indulgence des anciens jésuites.

Toute communion doit commencer, selon le précepte de saint Paul, par *l'examen intérieur*, et être précédée, autant que possible, de services de préparation : « que chacun donc s'éprouve soi-même. » Massillon demande que cet examen de nous-même fasse constater en nous trois dispositions : *un changement* de cœur et de vie, *la repentance* et *la ferveur*.

Dans son très bon ouvrage sur la sainte Cène (2) M. Gout, s'inspirant de nos anciens docteurs, indique trois dispositions nécessaires à une bonne communion : *la foi* (une foi pure, sincère, aimante), *la repentance* et *l'amour*.

M. Louis Bonnet dit : « Je ne conçois qu'une vraie préparation à « la Cène, celle du péager dont toute l'adoration consiste à se « frapper la poitrine et à s'écrier dans son angoisse : O Dieu ! « sois apaisé envers moi qui suis un pécheur. Cette sainte « douleur de la conscience, ce cri de l'âme vers la miséricorde « éternelle, voilà ce qui met entre elle et la Cène une véritable « harmonie, ce qui fait de sa communion une vérité. »

Saint Paul donne, à ce sujet, une direction qu'il importe de retenir : « Christ, notre Pâque, a été immolé pour nous ; c'est « pourquoi célébrons la fête non avec le vieux levain de la

(1) *Port-Royal*, t. III, p. 175.
(2) *La sainte Cène, sa nature et ses grâces*, 1877.

« malice et de la méchanceté, mais avec les pains sans levain « de la pureté et de la vérité » (1).

Qui doit communier? Que Dieu nous épargne à tous la douleur d'avoir à nous poser cette question. Elle ne peut, du reste, se poser que devant la conscience du pasteur. Les fidèles, qui ne distribuent pas la Cène, n'ont pas à traverser ces angoisses: ils ont à s'éprouver eux-mêmes, et non à éprouver les autres.

Nos anciens docteurs, cités par M. Gout, et les plus pieux des prédicateurs catholiques, à cette grave et angoissante question: qui ne doit pas communier, répondent: « l'incrédule et l'indifférent. » M. L. Bonnet dit: « Je ne conçois qu'une manière de « communier indignement, c'est de le faire sans repentance. » Il semble, en effet, que cette humiliation de l'âme ait été préfigurée dans la pâque juive, par les herbes amères qui entraient dans le repas. Dieu doit aimer ceux qui le cherchent, dans la Cène et ailleurs, comme Pascal veut qu'on cherche la vérité: « en gémissant, » ou comme « le cerf altéré cherche l'eau courante. » Nous pouvons avoir l'assurance « qu'il ne mettra point dehors aucun de ceux qui iront à lui » dans ces sentiments (2)

En résumé, et sous forme de conclusions:

1° La sainte Cène est:

a) la commémoration de la mort du Sauveur;

b) le sceau de notre pardon;

c) l'union de l'âme avec Jésus-Christ vivant;

d) le symbole de l'union et de l'unité des croyants;

e) un témoignage rendu à Jésus-Christ. Ce caractère de la Cène avait peu frappé les premiers chrétiens, qui la célébraient avec une sorte de mystère et en secret;

f) une espérance de vie éternelle, puisqu'elle annonce la mort de Christ « jusqu'à ce qu'il vienne » (3).

(1) I Corinth. v, 8.

(2) Jean VI, 37.

(3) Ce côté de la Cène a été mis en lumière par E. Guers, dans son livre intitulé : *La Cène du Seigneur et ses divers aspects, offerts à la méditation des Chrétiens*, 1868.

2° Pour tous ces motifs elle est une source de grâces, qui jaillissait abondante dans la primitive Eglise et que nous avons laissée presque tarir dans la nôtre. *Il convient donc et il importe de revenir à une plus fréquente communion.*

3° Les dispositions requises sont: l'examen de soi-même, la foi, la repentance, la ferveur, l'amour.

Les dispositions qui doivent en éloigner sont: l'incrédulité, l'indifférence, le mépris ou l'oubli des commandements de Dieu.

4° C'est de ces règles générales que doit s'inspirer notre conduite vis-à-vis de nos catéchumènes.

J. BASTIDE.

DE LA CRÉDIBILITÉ DE L'HISTOIRE DE JÉSUS

ET DE

LA DATE DES ÉCRITS DU NOUVEAU TESTAMENT

Par le docteur A. EBRARD, conseiller consistorial à Erlangen

La foi et l'Eglise chrétiennes sont en butte à l'attaque la plus audacieuse, la plus menaçante et la plus étendue qui fut jamais. Le naturalisme, sous les formes les plus diverses et dans tous les domaines de la science et de la vie, monte à l'assaut du spiritualisme chrétien ; il veut détrôner Dieu et substituer le néant à la grande et éternelle patrie. A la vue des dangers que ce paganisme athée fait courir à la vie de l'âme et de l'esprit, et de l'abîme de dégradation dans lequel il entraîne déjà des générations humaines, des écrivains, des savants, hommes de foi, de cœur et de talent, sont à l'œuvre depuis quelques années, en Allemagne entr'autre, luttant contre cet envahissement des ténèbres par une diffusion progressive de la vérité et de ses lumières. A cet effet, ils se sont armés des deux puissants leviers de l'association et de la presse qui, tous les jours, multiplient et répandent dans toutes les classes de la société, leurs enseignements populaires, sous les formes diverses de feuilles volantes, de traités, de brochures, de discours et de conférences. Qu'il me soit permis de donner ici quelques détails explicatifs à ce sujet :

1° Dans le Würtemberg, un libraire de Heilbronn, M. Henninger, publie sous la direction de MM. les docteurs Mülhaus-

ser et Geffcken, et avec le titre de : *Questions actuelles*, relatives à la vie chrétienne de la nation, une série, déjà riche, de traités, dont quelques-uns sont intitulés : Christianisme et presse. — Le Socialisme. — L'origine du monde et les lois de la nature. — Les commencements de l'espèce humaine. — L'essence de la vraie culture. — Etat et dimanche. — Immortalité de l'âme. — L'école et l'Etat. — Le darwinisme, un signe des temps. — Mythe et Evangile. — Comment Dieu peut-il exaucer les prières? — Y a-t-il une âme? — Les découvertes assyriennes et l'Ancien Testament, etc., etc.

2° Dans le duché de Baden, à Heidelberg, un autre libraire, M. C. Winter, fait paraître, lui aussi, sous la direction de MM. les professeurs Frommel et Pfaff, et sous la forme de volumes ou de brochures séparées, avec le titre de : *Conférences* pour le peuple allemand, des traités sur les objets suivants : Force et matière. — Etat et Eglise d'après les réformateurs. — De l'influence du darwinisme sur la vie publique. — Le prix de la vie. — Esclavage et christianisme. — L'Athéisme. — La foi en un ordre divin du monde. — Mort et éternité. — Royaume du monde et royaume de Dieu. — Les signes des temps. — Paul, le grand apôtre, un caractère. — La crédibilité de l'histoire de Jésus et la date des écrits du Nouveau Testament.

3° On répand aussi sous le titre de : *Feuilles volantes pour la ville et pour la campagne*, des brochures de deux à trois feuilles, qui exposent les dangers du matérialisme, de l'indifférence religieuse, du faux libéralisme, etc.; voici l'objet de quelques-unes : Christianisme et paganisme. — Qui abêtit le peuple? — Les erreurs du darwinisme, réfutées par la nature. — Le chrétien peut-il être pessimiste?

4° Une quatrième série, qui n'est pas la moins importante, s'occupe des *Questions pédagogiques;* elle se compose déjà de publications fort intéressantes, telles que : Lettres sur les écoles confessionnelles. — La législation scolaire moderne. — De l'éducation nationale. — Du mensonge et de la vérité. — L'école sans religion et sans confession, et l'école simultanée. — L'école populaire confessionnelle et l'école simultanée, etc.

N'y a-t-il pas obligation pour nous aussi, réformés évangéliques de France, d'entrer résolument dans cette voie?

En tout cas j'ai tenu personnellement à y faire un premier pas en traduisant cette conférence de M. le docteur Ebrard, d'Erlangen, théologien, critique et apologiste éminent, que les liens sacrés d'une même foi, d'une même *Eglise* et d'une *même patrie* doivent nous rendre triplement cher, car voici ce que ce pieux et savant frère en Christ m'écrivait le 16 mars 1880 :

« C'est avec une bien vive joie que j'ai aperçu sur le timbre postal de votre lettre le nom *Hérault*, nom de votre département, et du fleuve qui arrose le berceau de ma famille — Ardaillers et le Gasquet, près de Valleraugues — que j'ai visité il y a trois ans. Je ne me réjouis pas moins d'apprendre qu'un de mes traités doit rendre peut-être quelque service, par votre médiation, à cette chère Eglise réformée de France qui est, chaque soir, l'objet de mes prières, et à laquelle mon petit troupeau et moi appartenons encore en quelque sens, car la confession de foi de la Rochelle et la Discipline (imprimées en 1653), sont encore en valeur et en autorité dans nos petits troupeaux français, à Erlangen, à Schwabach, à Wilhelmsdorf,...... Votre idée d'une Société de traités et de brochures est excellente, et je vous souhaite le meilleur succès sous la bénédiction du Seigneur.......

« Je vous ai parlé de nos *troupeaux français*, mais ne vous en faites pas une fausse idée! Nos bonnes gens ont oublié l'usage de la langue française, et moi-même j'ai appris à lire le français et l'allemand en même temps. Je me souviens encore très bien que feu mon père faisait le service en français, et qu'on chantait les psaumes de David. Mon père, déjà, se vit contraint, dès 1822, à prêcher en allemand, parce que trop de gens ne comprenaient plus le français....... Un certain nombre de *noms de famille*, voilà le seul débris du caractère français de notre colonie; mais on tient ferme encore à ce que notre conseil presbytéral ne renferme que des noms de réfugiés. Lorsqu'en 1877 je visitai le pays de mes pères, je fus bien surpris de retrouver a Nîmes, à Valleraugues et autre part, des *Cazalet*,

des *Guillon*, des *Salles*, noms de famille de mon troupeau. »

Je demande à Dieu de bénir la lecture de ce traité aussi riche de faits, dans sa brièveté, que puissant de logique et d'évidence; et je remercie bien cordialement ce cher frère réfugié, au cœur toujours français et réformé, qui m'a si chaleureusement autorisé à le traduire pour l'édification de notre chère Eglise réformée de France, l'objet de ses prières et de son affection filiale.

I

Dans une réunion récente, tenue non loin de cette ville (1), on fit entendre ce propos : « Le grand poète Gœthe mourant s'écriait : Lumière, lumière, encore plus de lumière ! mais telle n'est pas la devise de certaines autres personnes qui répètent au contraire : Ténèbres, ténèbres, encore plus de ténèbres ! » Je n'ai pas besoin de vous dire que, pour mon compte, je suis, en ce point, tout-à-fait du côté de Gœthe, car je ne désire rien tant que de voir une instruction solide et de claires pensées prendre partout la place d'un demi-savoir nébuleux, et d'un verbiage aussi creux que sonore. Partout où brille la lumière, on voit les objets nettement, et tels qu'ils sont en réalité; et s'il s'agit de problèmes d'histoire, la lumière consiste à bien connaître les faits tels qu'ils existent, et tels que les documents les attestent.

J'ai tenu tout d'abord à faire cette remarque, parce qu'elle est dans le rapport le plus étroit avec l'objet qui va nous occuper. *La crédibilité de l'histoire de Jésus* et *l'origine des écrits du Nouveau Testament* sont des questions d'histoire qu'on ne peut résoudre qu'à l'aide de documents historiques. Il ne devrait

(1) La conférence eut lieu à Fürth, en Bavière.

point être nécessaire, ce semble, de le dire; mais il le faut bien, puisqu'on y mêle si souvent une question d'une tout autre nature, une question philosophique-religieuse, celle de *la possibilité du miracle*. Je m'empresse toutefois d'ajouter que je ne viens pas essayer aujourd'hui de traiter cette dernière; elle reste pour moi une question ouverte que je me réserve d'aborder plus tard, en partant de ce fait que la possibilité du miracle, non moins que l'existence d'un Dieu, créateur de l'univers, sont de nos jours des points contestés. Néanmoins, et pour nous orienter, je vais, pendant quelque minutes seulement, porter votre attention sur ce débat, et vous faire entendre le pour et le contre.

Ceux qui nient la possibilité du miracle, argumentent ainsi : « La nature se meut d'après des lois immuables, et chacun de ses atomes possède une force qui lui est inhérente, en vertu de laquelle il repousse d'autres atomes, ou les attire et s'unit à eux. Cette immutabilité rend tout miracle impossible. »

A leur tour ceux qui admettent cette possibilité, répondent : « Soit; les forces physico-chimiques agissent d'après des lois générales; mais les milliards d'atomes ne sauraient en être les auteurs, car ces molécules inconscientes de la matière n'ont certainement pas pu les discuter entr'elles, et puis les établir. Donc, ces lois naturelles, qui règnent aussi bien sur Uranus et les étoiles fixes les plus éloignées que sur notre terre, ainsi que nous l'enseigne l'analyse spectrale, nous révèlent un auteur intelligent et unique, qui leur a soumis ces myriades d'atomes inconscients dont se composent les mondes les plus lointains, comme notre système planétaire.

A cela les premiers objectent que ces lois naturelles, quelle qu'en soit l'origine, agissent pourtant d'une manière fixe, ce qui, par conséquent, rend encore une fois, le miracle impossible.

Non, répliquent les seconds, car il n'y a pas seulement des êtres naturels et des lois naturelles; il existe aussi, à côté et au-dessus d'eux, des êtres personnels, qui pensent et qui veulent. La circulation du sang et la nutrition des muscles et des autres

tissus s'opèrent, dans les membres, et les organes du corps humain, d'après des lois immuables sans doute; et si, après avoir étendu nos bras pendant un quart d'heure, nous sommes contraint par la fatigue de les laisser tomber, la cause en est assurément dans la loi naturelle de l'attraction ou de la pesanteur; mais quelle est cette force qui, soulevant et étendant nos bras, avait suspendu et paralysé la loi de l'attraction? quelle est cette force qui fait lever le bras d'un père pour corriger son enfant désobéissant? est-ce la loi de la pesanteur qui fait tomber ce bras pour frapper, ou bien la pensée et la volonté du père? Ne sont-ce pas cette même pensée et cette même volonté qui mettent nos doigts en mouvement pour écrire une lettre, ou notre langue et nos lèvres pour parler? Si donc, sans préjudice pour les lois naturelles qui régissent l'organisme corporel, la volonté de l'homme peut agir sur cet organisme et lui donner telle ou telle direction, pourquoi la volonté du créateur des mondes ne pourrait-elle pas, sans nuire aux lois naturelles et sans les violer, exercer une action, à côté et au-dessus d'elles, sur le cours de la nature et de la vie universelle?

Les adversaires du miracle demandent alors : pourquoi le créateur qui a ordonné ces lois avec une suprême sagesse, serait-il obligé d'y intervenir après coup?

Mais ici encore les défenseurs répliquent par cette contre-question : Est-ce que les lois qui président à la circulation du sang, aux fonctions des nerfs, etc., n'ont pas été tout aussi sagement établies? Et cependant n'y a-t-il pas de fait, au dessus d'elles, une *volonté* qui met en jeu nos membres à son gré! Il existe donc, au-dessus du règne de la nécessité naturelle, un autre règne, celui de la liberté, qui le prime et le domine. Or, si l'homme a le pouvoir de se poser des buts et de les atteindre au moyen de ses organes corporels, pourquoi l'éternel et tout puissant auteur de la nature et de ses lois n'aurait-il pas la même liberté, et avant tout celle d'assigner aux êtres personnels et libres des fins supérieures, pour lesquelles il veut les élever? C'est ce que pensait l'homme qui a écrit le livre célèbre sur l'éducation divine du genre humain, *Lessing*, qui n'apparte-

nait certes pas aux rangs des orthodoxes, et que les libres penseurs exaltent comme un grand et pénétrant esprit. Dieu ayant fait de l'homme non une machine mais un être libre, a ouvert devant lui la double possibilité de se conduire bien ou mal. L'état présent de l'humanité n'est donc pas celui de la perfection, mais l'état préalable de l'épreuve, en vue duquel aussi notre nature a été organisée. Là où subsistent encore la possibilité et la réalité du mal, subsistent aussi celles de la mort. Mais on peut concevoir l'existence supérieure d'un ordre moral et d'un ordre naturel accomplis; et l'introduction et l'influence de ce monde supérieur dans notre monde actuel est précisement le miracle, dont Jésus-Christ, l'homme saint, l'amour éternel apparu dans le temps, est à la fois la racine et le point central.

Ainsi va ce débat, flottant de côté et d'autre sur le *terrain philosophique-religieux*. Mon but actuel, je tiens à le redire, n'est pas de le juger; je n'ai voulu que vous en donner, en quelques traits, une idée; et je serais bien satisfait, si vous en aviez reçu cette impression qu'il est possible et facile d'exposer, à côté des raisons *contre*, bien des choses intelligibles et sensées en *faveur* d'un Dieu vivant et conscient, qui dirige le monde et qui s'y manifeste. Je me désintéresse donc à cette heure de ce procès qui reste ouvert, mais en exigeant énergiquement qu'on s'abstienne de mêler ce problème *philosophique-religieux* aux deux qestions essentiellement *historiques* de l'origine des écrits néo-testamentaires, et de la crédibilité de leur contenu. Que personne donc ne se lève et ne me dise : Pour *moi*, je tiens les miracles pour impossibles, et dès lors je conclus d'emblée, et *avant* toute recherche, que les récits du Nouveau Testament ne sont pas authentiques, ni leur contenu historique digne de créance; » car ce serait aussi déraisonnable que si un autre assistant me disait à son tour : « Pour *moi*, je regarde les miracles comme possibles, et dès lors aussi je conclus, *avant* tout examen, que ces écrits sont authentiques et leur contenu digne de foi. » Il n'est pas permis, encore un coup, de décider des questions d'*histoire* par des opinions dogmatiques; on ne le peut, à bon escient, qu'avec des documents primitifs et des

preuves historiques. Ne nous préoccupons donc pas de ces deux manières de voir religieuses-philosophiques, et, libres de préjugés, abordons impartialement notre double question, en n'invoquant que des faits absolument inattaquables et que personne ne nie. Ce sera ma loi inviolable.

II

Le premier fait de ce genre est l'*authenticité universellement reconnue des quatre épîtres de l'apôtre Paul aux Romains, aux Corinthiens et aux Galates*. Nous verrons bientôt sur quels témoignages et sur quels documents cette conviction se fonde; pour le moment je m'en tiens à ce simple fait : les critiques les plus excessifs de notre époque, *Strauss* et *Baur*, ont proclamé de la façon la plus précise l'authenticité apostolique de ces quatre écrits. Dans son livre intitulé : *Paul, apôtre de Jésus-Christ*, Stuttgart 1845, *Baur* dit à la page 248 : « Non-seulement on n'a pas élevé contre ces quatre épîtres le plus léger soupçon d'inauthenticité, mais encore elles portent si incontestablement en elles-mêmes le cachet d'originalité paulinienne, qu'on ne peut absolument pas imaginer quelle raison le doute critique pourrait jamais faire valoir à bon droit contre elle. » Ses disciples, *Zeller* et *Strauss*, ont souscrit à ce jugement et l'ont approuvé.

Admettons maintenant pour un instant qu'il n'existe, de tout le Nouveau Testament, rien de plus que les quatre épîtres. Que nous apprennent-elles sur la personne de Jésus-Christ? Ecoutons-les :

II Corinth. v, 19 : *Dieu était en Christ.*

I Corinth. VIII, 6 : *Par ce Christ sont toutes choses.*

I Corinth. x, 4 : Ce Christ, déjà au temps de Moïse, accompa-

gnait le peuple d'Israël; il était le rocher spirituel de l'eau duquel il buvait.

II Corinth. VIII, 9 : Vous connaissez la charité de notre Seigneur Jésus-Christ, qui, *étant riche, s'est fait pauvre pour vous,* afin que par sa pauvreté vous fussiez rendus riches. — Et comme sur la terre Jésus ne fut jamais riche, l'apôtre ne peut vouloir dire par là rien autre chose sinon que Jésus abandonna une richesse qu'il avait dans le ciel, pour naître pauvre, comme homme, sur la terre.

I Corinth. I, 2 : Paul désigne les chrétiens tous ensemble comme des personnes « *qui invoquent le nom du seigneur Jésus,* » et qui, par conséquent, lui adressent des prières.

Ainsi l'apôtre proclame de la façon la plus précise l'existence divine du Christ avant son incarnation, c'est-à-dire ce qu'on nomme sa *préexistence*. Et *Baur* n'a pas seulement reconnu qu'en effet Paul l'enseigne, mais il l'a très nettement soutenu et affirmé dans les *annales de Zeller*, 1842, pag. 56.

Mais comment cet apôtre parvint-il à cette intuition ou à cette foi, que Jésus a existé avant la création du monde, qu'il devint homme, et qu'on peut et doit le prier? Se l'est-il simplement imaginé, et l'a-t-il inventé de son propre cerveau? Ecoutez ce que pense à ce sujet le maître et l'ami de *Strauss*, ce même critique *Baur*, à la page 99 de son écrit déjà mentionné : « Ce qui est certain c'est que, quoiqu'il fondât tout son ministère sur le caractère immédiat de sa vocation apostolique, Paul n'avait pas manqué de recueillir des renseignements sur l'histoire de la vie de Jésus. Quand un homme peut parler, avec autant de précision et de détail que le fait l'apôtre, des faits de l'histoire évangélique (voyez I Corint. XI, 23; XV, 8) il n'est pas possible que les autres parties capitale de cette même histoire lui soient restées inconnues. »

Et toutefois, qu'avons-nous besoin de ce témoignage de *Baur*, lorsque nous possédons celui de l'apôtre Paul lui-même? Ne nous apprend-il pas expressément quels sont les faits qui l'ont déterminé à devenir, d'ennemi du Christ, l'un de ses fervents adorateurs! Ne nous signale-t-il pas, avant tout, la mort de

Jésus sur la croix et sa résurrection triomphante! Ecoutons-le disant aux Romains, chap. VI, 4: « Comme Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, de même il nous faut marcher, nous aussi, dans une vie nouvelle; » et ce qui nous montre bien que ce n'était pas une vaine légende qu'il eut crédulement admise, mais au contraire un grand fait qu'il avait examiné et sondé avec tout le sérieux de sa conscience, c'est le chapitre XV de la 1re aux Corinthiens, où il en appelle non pas seulement à *l'apparition* dont il avait été *personnellement* honoré sur le chemin de Damas, mais à toute la série de *ses apparitions*, que les évangiles aussi nous rapportent. « D'abord, dit-il, il fut vu de Pierre » — ce que nous lisons également dans Luc XXIV, 35 — « puis des douze » — le soir du dimanche de Pâques, Luc XXIV, 36, Jean XX, 19 — « ensuite il le fut de plus de cinq cents frères en une seule fois » — en Galilée, Matthieu XXVIII, 16 — « après cela il se fit voir à Jacques » — auquel il donna charge de convoquer les disciples à Jérusalem, Actes I, 4 — et enfin de nouveau « à tous les apôtres » — à Jérusalem, au moment de monter au ciel. La plus importante de ces apparitions du Seigneur ressuscité est celle dont furent témoins, en une seule fois, plus de cinq cents frères; elle démontre irrésistiblement que ce n'était pas une vision intérieure ou maladive par laquelle un disciple quelconque et isolé se serait *imaginé* voir la forme de Jésus, sans qu'elle fut réellement devant lui. On conçoit, à la rigueur, qu'un homme seul puisse avoir une vision dans l'intérieur de son âme, devenir le jouet d'une illusion de ses sens, ou rêver les yeux ouverts; mais on ne saurait l'admettre à la fois et du même coup de plusieurs centaines de personnes. Ce que cinq cents hommes, inévitablement divers d'âge, de tempérament, de caractère, voient ensemble et de la même manière, avec une harmonie et une unité parfaites, a nécessairement une réalité objective. Et c'est bien pour ce motif que Paul attache une valeur si particulière à cette apparition, lorsqu'il ajoute que beaucoup d'entre les cinq cents vivaient encore alors qu'il écrivait aux Corinthiens, et pouvaient attester la vérité de la résurrection du Christ.

Paul enseigne en outre que Jésus-Christ est actuellement au ciel, et qu'il en reviendra pour juger le monde, I Corinth. I, 7; IV, 5; XV, 51; II Corinth. V, 10.

Remarquons maintenant que Paul n'est point seul à croire à l'être éternel, à la résurrection et à l'ascension du Christ. De même qu'il a le témoignage des cinq cents en faveur de la résurrection du Seigneur, il possède aussi pour sa foi en la nature surhumaine, en la divinité et en l'incarnation de Jésus, celui de toute la chrétienté, car il désigne directement les chrétiens comme des personnes qui « *invoquent le seigneur Jésus* » I Corinth. I, 2. Représentons-nous bien tout ce que cette déclaration renferme. Paul, les douze apôtres, la moitié de la chrétienté à l'âge apostolique, étaient des Israélites de naissance; et le contenu des épîtres aux Corinthiens (I Corinth. I, 12; II Corinth. XI, 22, etc.) démontre avec évidence qu'un grand nombre des chrétiens de cette grande cité, étaient *judéo-chrétiens*, c'est-à-dire, nés Juifs. Or, s'il est une chose absolument certaine et inébranlable, c'est que l'adoration et l'invocation d'une créature était, pour les Israélites d'alors, le forfait le plus exécrable, le crime le plus digne de malédiction. Comment donc ces milliers de Juifs en seraient-ils venus à invoquer le nom de Jésus, si sa personne et sa vie ne leur avaient pas fourni, en paroles et en actes, des preuves convaincantes, irrésistibles, de sa nature surhumaine, divine? A cet égard, les douze apôtres et les judéo-chrétiens de la Palestine étaient complétement d'accord avec Paul. Il existait, il est vrai, parmi ces judéo-chrétiens de la Palestine, comme en témoigne le chapitre second de l'épître aux Galates, un parti qui était en conflit avec Paul sur l'obligation ou la non-obligation de la loi mosaïque. *Baur* et *Strauss* ont même prétendu que les douze, aussi, avaient été sur ce point en désaccord avec l'apôtre des Gentils; mais cette assertion a été péremptoirement réfutée depuis longtemps par une saine explication de ce chapitre, et par la démonstration que sous ce rapport aussi, les premiers étaient du même avis que leur treizième collègue. Pour revenir à la doctrine de la nature surhumaine du Christ, personne encore n'a osé soutenir que les

douze aient autrement pensé, cru et enseigné que Paul. Et de fait, s'ils eussent tenu Jésus pour un simple homme, est-ce que l'invocation de son nom par Paul n'eût pas été à leurs yeux une abomination blasphématoire ? Et quelle guerre acharnée se serait alors déchaînée sur ce point capital ? Or, on ne trouve ni dans les épîtres de Paul, ni dans le Nouveau Testament en général, la plus légère trace d'un tel conflit. C'est avec le calme le plus serein que Paul signale l'ensemble des chrétiens, d'origine juive ou païenne, comme des fidèles qui invoquent le nom du seigneur Jésus, et les entretient, comme d'un fait au-dessus de toute contestation, de ce Christ en qui Dieu était, de ce Fils que le Père, quand les temps furent accomplis, envoya dans le monde et y fit naître comme un homme. Gal. IV, 4.

Nous avons encore une autre preuve pour confirmer que les douze, aussi bien que Paul, ont cru et enseigné l'éternelle divinité du Christ. Tandis que *Baur*, *Strauss*, *Zeller*, et bien d'autres avec eux, contestent l'authenticité de l'évangile de Jean, ces mêmes critiques n'en sont que plus ardents à soutenir celle de l'*Apocalypse*. Ils ne croient pas, il est vrai, que cet apôtre ait réellement reçu de Dieu les révélations et les visions dont parle ce livre ; ils les tiennent pour des inventions de son cerveau ; mais ils sont fermement persuadés que c'est lui, Jean l'apôtre, qui a rédigé cet écrit. Eh bien ! en supposant un instant que l'Apocalypse ne soit rien de plus que de la poésie, elle n'exprime pas moins quelles étaient la foi et les idées de *son auteur* sur la personne du Christ. Or, le Christ y fait entendre ces déclarations solennelles : « Je suis l'Alpha et l'Oméga, le premier et le dernier ; le vivant I, 11, 17. J'ai été mort, et voici, je suis vivant aux siècles des siècles, et j'ai les clefs de l'enfer et de la mort ; » et au chap. III, 14, il se nomme le principe de la création de Dieu. Si ce livre contient des visions prophétiques réelles, comme nous, chrétiens, en sommes convaincus, c'est le Christ lui-même, dans ce cas, qui atteste sa divinité et sa résurrection ; et s'il n'est qu'un poème de Jean, il ne nous certifie pas moins que cet apôtre était persuadé, aussi bien que Paul, de la divinité et de la résurrection de son maître ; constatation et confirmation nou-

velles de ce fait que les douze, qui avaient été les témoins de la vie, de la mort et de la résurrection du Seigneur, étaient parfaitement unanimes avec Paul pour annoncer et défendre la même foi !

Nous n'avons interrogé jusqu'ici que les parties du Nouveau Testament dont l'authenticité, loin d'être combattue par les adversaires les plus extrêmes du christianisme, est, au contraire, très nettement défendue et maintenue par eux. Si donc nous n'avions aucun évangile si les autres écrits néotestamentaires étaient inauthentiques, et que nous fussions réduits aux quatre épîtres précitées et à l'Apocalypse, ces seuls et peu nombreux documents nous attesteraient pourtant déjà, avec une pleine évidence, le même Christ, un Christ remonté du sépulcre, et dont la vie et les enseignements furent tels que des Juifs, qui abhorraient par principe l'adoration de toute créature, l'invoquaient avec la plus ferme conviction comme le Fils éternel du Père, devenu homme dans le temps.

Nous avons écarté, tout en la laissant ouverte, la question *religieuse philosophique* de la possibilité des miracles, mais nous avons acquis désormais, à l'aide de cinq écrits indubitablement authentiques et incontestés, un *témoignage historique* inattaquable, en faveur du caractère surnaturel de la personne de Jésus-Christ.

Eh bien ! cette personne dans laquelle l'essence éternelle du Père, qui est amour, revêtit la forme de l'existence humaine, dans l'espace et dans le temps, par le plus miséricordieux amour, cette personne qui se soumit à la loi de notre vie humaine et progressive, c'est elle qui est *le miracle par excellence*, *le miracle absolu*, c'est-à-dire l'entrée d'un Etre supérieur, céleste, sans péché, dans le sein de notre nature terrestre, assujettie au péché et à la mort. Autour de ce miracle central de sa personne incarnée et ressuscitée, se groupe un ciel étoilé de *miracles individuels*, accomplis en son nom et par la vertu de son esprit, rayonnement innévitable de sa puissance et de sa gloire. Les Evangiles et les Actes des apôtres en racontent beaucoup dont je m'abstiendrai de parler, puisqu'on conteste l'authenticité des

Evangiles. Mais je tiens à vous signaler *ce* point important, c'est que les épîtres authentiques de Paul nous attestent le fait de guérisons miraculeuses ; car au chapitre XII de la 1re aux Corinthiens où l'apôtre énumère les dons divins de l'Esprit accordés aux chrétiens de son temps, et spécialement à ceux de Corinthe, il dit aux versets 9 et 10 : « Un autre reçoit du même Esprit le don de guérir ; un autre les opérations des miracles ; un autre la prophétie. » Il y avait donc sous ses yeux, à Corinthe et ailleurs, des chrétiens qui possèdaient le don de rendre la santé à des malades autrement que par les moyens ordinaires, par la vertu de l'Esprit du Christ, et d'accomplir d'autres miracles. Et dans le chapitre VII de la 2me aux Corinthiens il en appelle, en face de ses adversaires judaïstes, à ses propres opérations miraculeuses accomplies en leur présence, puisqu'il leur dit : « Car les preuves de mon apostolat ont éclaté parmi vous par une patience entière, par des prodiges, des merveilles et des miracles. »

Nous avons encore, sur ce même sujet, un document historique. L'auteur des Actes s'associe personnellement à l'apôtre Paul dans trois sections de son récit, puisqu'il y parle en employant toujours la forme personnelle du pluriel. Nous lisons au chapitre XVI et suivants : « Comme Paul avait eu cette vision, *nous nous* disposâmes à passer aussitôt en Macédoine ; » au chapitre XX, 5 et suivants : « Ceux-ci étant allés devant *nous* attendirent à Troas. Pour *nous*, après les jours des pains sans levain, *nous nous* embarquâmes à Philippes, etc. » et de même aux chapitres XXVII-XXVIII. On a considéré de tout temps ce mode de langage comme la preuve que l'auteur avait, à diverses reprises, accompagné l'apôtre dans ses courses missionnaires. Les plus récents critiques se refusent à l'admettre, et prétendent qu'un chrétien du second siècle a composé cette narration, en y introduisant çà et là des extrait textuels d'un plus ancien mémoire, d'un soi-disant journal de voyage rédigé par un compagnon de l'apôtre, par Timothée vraisemblablement. Quoiqu'il en soit de cette hypothèse que nous n'avons pas à examiner ici, elle ne change absolument rien au fond des choses. Que l'écrivain qui parle en divers endroits au pluriel, en qualité de com-

pagnon de voyage, ou qu'un autre aide apostolique, Timothée par exemple, soit l'auteur effectif des Actes, cela revient toujours au même ; il suffit, quel qu'il soit, qu'il ait été témoin oculaire, narrant ce qu'il a lui-même Vu et Vécu. Or, ce témoin occulaire raconte au chapitre xx, 9 et suivants, comme l'ayant personnellement vu, qu'à Troas Paul ramena à la vie, par un simple contact, un jeune homme appelé Eutyche, qui, dormant, s'était laissé choir de la fenêtre d'un troisième étage et avait été relevé mort. Il raconte encore au chapitre xxviii, 3, et au même titre, que Paul fut mordu, dans l'île de Malte, par une vipère dont il se débarrassa en la secouant dans le feu, sans en recevoir aucun mal. Il raconte enfin dans ce même chapitre, verset 8 et suivants, que Paul guérit par la prière et par l'imposition des mains le père de Publius, malade de la fièvre et de la dissenterie, et qu'alors tous les malades de l'île vinrent à lui et furent guéris.

Voici donc ce qu'il en est, jusqu'ici, de la *crédibilité de l'histoire de Jésus*. En supposant que les critiques négatifs de nos jours aient raison de prétendre que, de tous les écrits du Nouveau Testament, il n'y a d'authentiques que les quatre lettres de Paul aux Romains, aux Corinthiens, aux Galates, que l'Apocalypse de Jean, et le journal de voyage inséré dans les Actes, il n'est pas moins établi que, *même dans ce cas*, ces six écrits incontestés *attestent historiquement* la divinité, l'incarnation, la résurrection, l'ascension du Christ, et toute une série de guérisons miraculeuses opérées par ses disciples.

III

Mais est-elle exacte, légitime, l'assertion que ces fragments scripturaires sont seuls dignes de créance, seuls composés par des hommes apostoliques ? Sur quoi se fonde le jugement qui

accepte les uns et qui rejette les autres? C'est ainsi que nous arrivons naturellement à notre seconde question de *l'authenticité des Ecrits du Nouveau Testament.*

Avant d'aborder les détails, demandons-nous de quelle manière on peut, en général, reconnaître si un livre a été réellement écrit par celui qui s'en dit l'auteur. Quelques-uns se figurent peut-être que la chose est très-facile depuis la découverte de l'imprimerie, puisque le nom de l'auteur et la date de la publication se trouvent inscrits en tête même du livre; tandis qu'il leur semble, au contraire, qu'on ne peut jamais savoir avec certitude, au sujet des anciens livres qu'on ne multipliait qu'en les copiant, par qui et à quelle époque ils ont été composés. Et cependant cette manière de voir et d'apprécier est bien inexacte et fort erronée, pour ne pas dire très-fausse! L'imprimerie n'a point apporté de changement essentiel sous le rapport de l'authenticité. Ne publie-t-on pas, de nos jours aussi, des livres sous des noms supposés, ou même tout à fait sans nom, des livres pseudonymes ou anonymes? N'imprime-t-on pas à nouveau des ouvrages anciens qui reçoivent alors une nouvelle date? Supposons que mille ans après nous, quand la plus grande partie de nos livres actuels sera tombée en poussière, un homme trouve un petit volume heureusement sauvé de ce naufrage, et portant ce titre: Poésies de *Schiller*, Stuttgart, chez Cotta, 1868. Si cet homme voulait conclure de cette date que Schiller vivait encore et faisait des vers en 1868, quelle ne serait point son erreur! Ou bien figurons-nous qu'aujourd'hui une librairie quelconque édite une pièce intitulée : *Jean Huss*, tragédie de *F. Schiller*, trouvée parmi ses papiers, et publiée pour la première fois, Berlin, 1875; salueriez-vous cette tragédie comme une œuvre authentique de ce grand poëte? Difficilement, n'est-ce pas; et pourquoi? Parce que, dans sa correspondance avec *Gœthe* et avec son ami *Kœrner*, le père de *Théodore Kœrner*, *Schiller* a très amplement parlé de toutes les pièces qu'il a composées, et nous y informe, avec toute l'exactitude possible, du jour où il les avait commencées et terminées, sans faire mention aucune, pas même par une seule syllabe, d'une tragédie

de Jean Huss. Mais nous savons que son *Wallenstein*, son *Don Carlos*, etc., sont authentiques, non seulement par cette correspondance, mais par les représentations dont ces pièces ont été l'objet, du vivant de *Schiller*, sur tant et tant de théâtres, et par les citations et les extraits que d'autres écrivains en ont insérés dans leurs écrits.

Vous le voyez donc, ce ne sont ni les titres ni les dates mises en tête de nos ouvrages imprimés, qui décident de leur époque et de leur authenticité, mais *les données sur l'auteur, que l'on trouve chez d'autres écrivains contemporains et postérieurs*, et *l'usage que ceux-ci en ont fait en en citant mot à mot des passages formels*.

Ce sont les mêmes raisons qui établissent l'authenticité ou l'inauthenticité des écrits de l'antiquité. Pourquoi *Strauss* et *Baur* ont-ils déclaré que l'épître de Paul aux Romains était authentique? Parce que, déjà au commencement du second siècle, *Clément* de Rome — ce co-ouvrier dont l'apôtre transmet des salutations aux Philippiens dès l'épître qu'il leur a adressée, chapitre IV, 3 — cite littéralement dans sa lettre à l'Eglise de Corinthe, Rom. I, 32 : « non seulement ils les pratiquent, mais encore ils approuvent ceux qui les commettent ; » parce que *Polycarpe*, disciple de l'apôtre Jean, cite textuellement, dans son épître aux Philippiens, Rom. XIII, 9 à 10 ; et que, vers l'an 150, *Justin*, docteur de l'Eglise, rapporte mot à mot le long passage des Rom. III, 11 et 17. N'est-il pas évident, en effet, par ces citations, que les disciples et les successeurs immédiats des apôtres avaient en main l'épître aux Romains !

Mais il y a plus. Il existait au second siècle des sectes appelées gnostiques, qui cherchaient à orner les doctrines des payens et leur morale, avec des lambeaux empruntés aux enseignements chrétiens. Ces hérétiques avaient essayé, dès le premier siècle, de se glisser dans l'Eglise d'où on les avait contraint de sortir avant la fin de ce même siècle. Ils s'efforçaient eux aussi, à leur façon, d'en appeler à des sentences apostoliques dont ils pervertissaient le sens ; et c'est de cette manière que l'un d'entre eux, *Valentin*, invoquait le passage Rom. VIII,

11, avec cette formule : « comme il est écrit, » et cet autre Rom. XI, 16, avec cette autre formule : « Paul dit. » Ces hérétiques n'osaient donc pas mettre en doute la composition paulinienne de l'épître aux Romains.

C'est en recourant à des raisons tout à fait semblables que *Strauss, Baur*, et leurs adeptes, prouvent l'authenticité des épîtres aux Corinthiens. Une division ayant éclaté vers l'an 100 dans l'Eglise de Corinthe, *Clément* de Rome, diciple de Paul, leur écrivit une épître dans laquelle il dit : « Vous avez autrefois reçu du bienheureux apôtre Paul une lettre dans laquelle il vous parlait de lui, de Pierre, et d'Apollos, selon la vérité et l'Esprit. » *Polycarpe*, disciple de Jean, écrivit, entr'autres choses, à l'Eglise de Philippes, les paroles suivantes : « C'est ainsi qu'enseigne Paul : Ne savez-vous pas que les Saints jugeront le monde? Si donc le monde doit être jugé par vous, n'êtes vous pas suffisants pour juger de choses moindres ? » I Corinth., VI, 2. On trouve aussi des citations textuelles d'autres nombreux passages de la 1re aux Corinthiens dans les écrits de *Polycarpe*, d'*Ignace*, de *Justin*, et tout autant dans ceux des gnostiques. *Clément* de Rome atteste également l'authenticité de la seconde, quand il reproduit la substance de II Corinth., XI, 24, et suivants, dans ce passage de sa propre lettre à ces mêmes Corinthiens : « Paul a remporté le prix d'honneur de la patience, lui qui a été prisonnier, fouetté, lapidé; qui a fait naufrage, etc., etc. » J'en dis autant de l'épître aux Galates ; les lettres d'*Ignace* rapportent Gal.. I, 1 ; les écrits de *Justin Martyr* mentionnent Gal., IV, 12 ; et le gnostique *Cassien* abusait de ce passage, Gal., VI, 8 : « Celui qui sème de la chair, etc., etc., » pour prouver sa doctrine favorite que le mariage n'est point permis.

Si nous trouvions dans un journal quelconque de l'an 1806 la citation de ces vers : « Nous déposons avec douleur dans le sein de la terre une semence encore plus précieuse, espérant qu'elle refleurira du fond du cercueil pour une destinée plus belle » nous en conclurions avec une pleine assurance qu'à cette époque le magnifique poëme de *la Cloche* n'était pas seu-

lement composé, mais encore répandu dans de vastes cercles. A bien plus forte raison déduirons nous la date et la haute antiquité des quatre épîtres de Paul du fait qu'elles étaient connues et mentionnées, déjà vingt ou trente ans après sa mort, en Asie, en Afrique et en Europe; c'est-à-dire à Smyrne, domicile de *Polycarpe*, à Rome, domicile de *Clément*, et à Alexandrie, domicile de *Valentin*. Car l'unique, mais importante différence qui existe entre les temps qui ont précédé l'invention de l'imprimerie et ceux qui l'ont *suivie*, est qu'à ces époques antérieures où les livres ne se multipliaient que par le long et fatigant procédé des copies, il fallait dix fois plus de temps qu'aujourd'hui pour qu'un ouvrage parvint à une certaine publicité.

Remarquons en outre que la dissémination de ces écrits apostoliques n'était pas livrée au hazard et à l'arbitraire de chacun; elle était chose sacrée aux yeux de la communauté et de ses conducteurs; et par conséquent sacrée aussi pour l'Eglise entière. Nous savons par les preuves les plus certaines et les plus irréfragables, qu'à partir de la génération qui succéda immédiatement aux apôtres, la chrétienté tenait pour *sacrés* leurs écrits et ceux de leurs disciples, et les *lisait publiquement* dans ses assemblées religieuses où ils servaient de fondement et d'inspiration aux discours et aux homélies. *Mélito* (1), le conducteur de l'Eglise de Sardes vers le milieu du second siècle, nous dit que la loi et les prophètes appartenaient « à l'Ancien Testament; » preuve évidente qu'il connaissait un Nouveau Testament a côté de l'Ancien. Lorsqu'on citait des passages de livres ordinaires, on en nommait d'habitude les auteurs; mais d'habitude aussi, lorsqu'on apportait des citations d'écrits *sacrés* et — notamment toutes celles de l'Ancien Testament — on employait la formule : « comme il est écrit, » ou bien encore celles-ci : « l'Ecriture dit, la Sainte-Ecriture dit. » Or voici ; *Barnabas*, disciple d'apôtre, qui écrivait au plus tard vers l'an 120, mentionne déjà le verset 16 de Matthieu, chap. xx : « beaucoup

(1) Melito, dans Eusèbe, 4, 26.

sont appelés, mais peu sont élus » en disant : « comme il est écrit. » *Polycarpe,* dans son épître aux Philippiens, chap. XII, parle de la « Sainte-Ecriture » et ajoute qu'on y trouve : « Ne vous mettez point en colère et ne péchez point, » Psaume IV, 4, et encore « que le soleil ne se couche point sur votre colère, » Ephés., IV, 26. Nous voyons donc qu'au temps déjà des disciples immédiats des apôtres, l'Eglise chrétienne possédait, à côté de la Sainte-Ecriture de l'Ancien Testament, une collection d'écrits apostoliques, d'écrits du Nouveau Testament, aussi sacrés pour elle que ceux de l'Ancien, et qui, réunis, formait ensemble « la Sainte-Ecriture. » Et ce qui démontre encore que le canon du Nouveau Testament était solidement établi et généralement reconnu et reçu, c'est que les sectes gnostiques, qui s'étaient détachées de l'Eglise avant la fin du premier siècle, connaissaient cette *Sainte-Ecriture du Nouveau Testament,* et même y recouraient au besoin. Ainsi le gnostique *Valentin,* cité par Hippolyte 6, 34, écrivait : « il est dit dans l'Ecriture : que Dieu est le vrai père de tout ce qui s'appelle enfant au ciel et sur la terre, » c'est le passage Ephésiens III, 15, et encore : « comme il est écrit : que ce mystère m'a été communiqué par révélation, » c'est le passage Ephésiens III, 3.

Puis donc que l'Eglise chrétienne, immédiatement après la mort de Jean, aux premiers jours du second siècle, possédait une collection d'écrits apostoliques réputés saints, il s'ensuit par cela même qu'il n'était pas loisible à chacun d'en fabriquer de nouveaux selon son bon plaisir, d'y inscrire frauduleusement le nom d'un apôtre, et puis de les répandre avec cette étiquette. Cependant *Strauss* a prétendu que cette fraude fut non seulement possible, mais pratiquée ; et pour le montrer il en a appelle à la secte *payenne* des Néopythagoriciens. Mais, aux yeux de tout homme intelligent, cela ne prouve qu'une chose, c'est que de telles pratiques passaient pour permises chez les payens, mais non qu'il en fut de même chez les chrétiens. Il invoque aussi le témoignage d'un père de l'Eglise, de *Tertullien,* mort en Afrique vers l'an 220, qui raconte qu'un prêtre de l'Asie-Mineure avait composé une façon de roman chrétien, inti-

tulé : *Paul et Thècle*, dans lequel il faisait parler Paul lui-même comme l'auteur de ce récit. Et en effet, mes chers et honorés auditeurs, il en est bien ainsi, et nous possédons encore ce roman. Seulement ce critique tant vanté n'a prudemment omis que deux petites choses ; la première, que ce roman, loin de prendre jamais place et rang parmi les écrits du Nouveau Testament, ne cessa d'être signalé et flétri par les pères de l'Eglise comme inauthentique et dangereux ; et voici la seconde, telle que vont vous la faire connaître les propres paroles de Tertullien : « Que ceux qui, pour soutenir que les femmes ont le droit de prêcher, invoquent l'exemple de Thècle, faussement décrit sous le nom de Paul, sachent donc que le prêtre de l'Asie-Mineure qui composa ce roman sous le pseudonyme de Paul, ayant été convaincu de fraude et l'ayant avouée, *a été déposé*, nonobstant l'excuse qu'il mettait en avant de n'avoir ainsi agi que par amour pour Paul. » *Jérome* raconte le même fait en des termes plus forts encore.

Ainsi ce fameux critique, marchant ici sur les traces de ce prêtre, s'est permis une falsification notoire en passant sous silence l'*essentiel*. Si un journal portait cette nouvelle : « On a commis dernièrement un grand vol à Ratisbonne ; mais le voleur a été pris, et il n'échappera pas au châtiment qui lui est dû ; » que penseriez vous de celui qui ne vous lirait que ces premières paroles : « on a commis un grand vol à Ratisbonne, » pour vous prouver que les habitants de cette ville autorisent à voler ?

Eh bien ! l'introduction frauduleuse d'écrits inauthentiques était permise dans la chrétienté des premiers siècles, de la même façon que le vol à Ratisbonne. Celui qui se livrait à une telle tromperie était déposé s'il remplissait quelque charge ecclésiastique, et de plus excommunié, malgré ses bonnes intentions. Il ne peut donc venir raisonnablement à l'esprit de personne d'admettre de tels écrits supposés parmi ceux qui composent le Nouveau Testament.

Un nouveau fait va confirmer cette sévère vigilance que l'Eglise chrétienne exerçait à l'égard de ses écrits sacrés. Quel-

ques uns d'entre eux, notamment les épîtres de Jacques et de Jude, la 2e de Pierre, et les 2e et 3e de Jean s'étaient lentement répandus, et ne furent lus au culte public qu'à la fin de l'âge apostolique, et dans quelques parties de l'Eglise seulement. Or, comme au second siècle chaque groupe ecclésiastique maintenait strictement l'usage qu'il avait reçu de la génération primitive, il en résulta que ces cinq lettres furent exclues, plus tard, du canon Néotestamentaire, dans une portion de la chrétienté, et classées, par les pères postérieurs, dans la catégorie des écrits *contredits*, c'est-à-dire, qui n'étaient pas universellement admis.

Les chrétiens des trois premiers siècles n'ont pas seulement *possédé* et *lu*, au culte public ou privé, les saints écrits du Nouveau Testament, ils ont encore *souffert* pour eux. Pendant les persécutions épouvantables dont ils furent, de Néron à Dioclétien, les objets et les victimes, l'autorité romaine-païenne exigeait d'eux sans cesse qu'ils livrassent leurs écrits sacrés, sans oublier de révéler les lieux où ils les cachaient. Ceux qui s'y refusaient, étaient martyrisés jusqu'à la mort par les plus horribles supplices. Et cependant le plus grand nombre aimait mieux endurer jusqu'au bout ces supplices, que d'obtemperer à cet ordre. Ceux, peu nombreux, qui cédaient par crainte des châtiments, étaient exclus, comme *traîtres*, des églises et de la sainte Cène, après la persécution. Je vous le demande maintenant, croyez-vous donc que les chrétiens auraient sacrifié leur vie pour leur écriture sainte, au milieu des plus cruelles souffrances, si le caractère sacré de ces écrits n'eut été solidement établi ; s'ils n'avaient pas su par une irréfragable autorité *quels* écrits devaient être tenus pour tels ; et si chacun avait pu en fabriquer à son gré? En supposant que telle épître eut passé pour apostolique en un lieu, et telle autre ailleurs ; qu'aujourd'hui tel membre de l'église, et demain tel autre avait eu la liberté de composer une nouvelle lettre, et d'y inscrire le nom d'un apôtre, les chrétiens du second et du troisième siècle n'auraient-ils pas été des insensés en s'immolant pour une littérature de fantaisistes, si mobile, si flottante, et sans limites?

J'espère que toutes ces considérations, tous ces faits, et tous

ces témoignages vous auront convaincu qu'ils ont pour eux la vérité et le droit, ceux qui déclarent que les épîtres aux Romains, aux Corinthiens et aux Galates sont bien de l'apôtre Paul, de même que l'Apocalypse est l'œuvre de Jean. Mais ce n'est pas tout. J'espère aussi que vous me ferez cette question qui me semble inévitable de votre part : Pourquoi donc ces cinq écrits, sur vingt-sept qui composent le Nouveau Testament, sont-ils seuls authentiques ? Permettez-moi de vous répondre en trois mots : Je n'en sais rien ! Oui, j'ai beau chercher, je ne sais pas trouver pour quelles raisons ceux-là seuls, à l'exclusion des autres, sont dignes de créance, puisque le plus grand nombre des rejetés possède en sa faveur absolument les mêmes attestations historiques. Souffrez que je vous le démontre brièvement.

Le plus ancien catalogue des écrits néotestamentaires qui furent considérés comme *sacrés*, et constitutifs de la Nouvelle Alliance, remonte, ainsi que son texte même l'indique, à l'an 160 où Pie était évêque de Rome. Il énumère nos quatre évangiles, la première épître de Jean, les actes des apôtres, les treize épîtres de Paul, l'Apocalypse de Jean, les seconde et troisième de Jean, et celle de Jude. Ce catalogue n'est que fragmentaire ; son texte est ébréché. Il se peut qu'il fût question, dans la partie qui fait défaut, des épîtres de Pierre, du moins de la première. Mais quand même il n'en serait rien, il est clair et il reste acquis que non-seulement quatre lettres de Paul, mais treize, et de plus que les quatre évangiles et les actes des apôtres étaient tenus pour des écrits sacrés de l'âge apostolique. Luc, le compagnon de voyage et l'ami de Paul, y est expressément désigné comme l'auteur du troisième évangile et des actes, et de même Jean comme celui du quatrième et de l'Apocalypse.

Un Père de l'église, aussi célèbre que savant, qui vivait à la fin du second siècle et au commencement du suivant à Alexandrie, le foyer le plus riche de la culture scientifique, *Origène*, dénombre, lui aussi, comme écrits *sacrés*, les quatre évangiles de Matthieu, de Marc, de Luc et de Jean, les actes de Luc, les treize épîtres de Paul et celle aussi aux Hébreux, *une* première de Pierre, indubitablement authentique, et une *seconde* qui n'est pas uni-

versellement reconnue, l'Apocalypse, et la première de Jean suivie d'une seconde et d'une troisième non universellement reconnues. Les Pères postérieurs, *Eusèbe, Athanase, Cyrille, Jérôme* et *Epiphane* nous transmettent le même catalogue ou Canon du Nouveau Testament.

N'est-ce pas déjà un fait de grande importance que cette parfaite unanimité de l'Eglise, depuis le milieu du second siècle jusque dans toute la suite des temps, à admettre, — abstraction faite de cinq écrits, la deuxième de Pierre, les épîtres de Jude et de Jacques, la deuxième et la troisième de Jean — l'ensemble des livres néotestamentaires, en restant inébranlable dans son jugement? Ce phénomène serait tout-à-fait incompréhensible, s'il était vrai que dans le cours du second siècle, tantôt un faussaire, tantôt un autre, ici, là, et ailleurs, avait fabriqué quelque nouvel écrit, et l'avait publié comme apostolique. Nul ne pourrait expliquer que de telles rapsodies eussent été soudain acceptées comme authentiques par les chrétiens des trois parties du monde, sans contestation, sans contradiction aucune. S'il paraissait aujourd'hui un poème, jusqu'à ce moment inconnu, de *Klopstock*, le saluerait-on aussitôt, et sans examen comme étant son œuvre authentique? A coup sûr, non! quoique ce ne fût qu'un *poème*. Et l'on voudrait que l'église eut été inattentive, insouciante et légère, alors qu'il s'agissait pour elle d'écrits sacrés qui contenaient le conseil de Dieu pour le salut du monde, d'écrits pour chacun desquels il fallait être prêt à sacrifier sa vie!

Du reste, nous sommes loin d'être réduits à ce Canon de l'an 160. L'histoire nous a conservé des témoignages beaucoup plus anciens; et ce ne sont pas des heures mais des jours qu'il nous faudrait pour vous les citer, en faveur de chaque écrit néotestamentaire. Aussi ne mentionnerai-je que quelques-uns des principaux.

Les épîtres aux Romains, aux Corinthiens et aux Galates sont alléguées, nous l'avons vu, par des disciples immédiats des apôtres, par *Clément* de Rome et *Polycarpe* de Smyrne, par leur contemporain *Ignace* d'Antioche et par les gnostiques du second siècle. Je vous ai même, par occasion, rapporté deux passages

de l'épître aux Ephésiens, cités par *Valentin*, avec cette formule: « l'Ecriture dit ». Eh bien, ce même *Polycarpe*, disciple de l'apôtre Jean, qui a mentionné un passage de l'épître aux Romains, trois de la première aux Corinthiens et trois de celle aux Galates, en fournit trois de l'évangile de Matthieu, un de celui de Marc, un de celui de Luc, un des actes, trois de l'épître aux Ephésiens, un de celle aux Philippiens, un de la deuxième aux Thessaloniciens, deux de la première à Timothée, un de la première de Jean, huit de la première de Pierre, un de la deuxième *littéralement*, sans parler d'une foule d'allusions à des passages de nos évangiles. Et alors, je vous le demande, si les citations des épîtres aux Romains, aux Corinthiens et aux Galates en prouvent l'authenticité, pourquoi celles des évangiles, des autres épîtres de Paul et de celle de Pierre, seraient-elles absolument sans valeur? Singulière manière, n'est-ce pas, de faire de la science ! Puisque *Polycarpe* a cité ces évangiles, concluons qu'il les a bien connus, et que la chrétienté les tenait déjà pour des écrits *sacrés*.

Clément de Rome, dont toute la lettre fourmille d'allusions formelles à des passages du Nouveau Testament, rapporte non-seulement des versets de l'épître aux Romains et de la première aux Corinthiens, mais aussi un de l'évangile de Luc, un des actes, un de l'évangile de Jean, un encore de la première aux Thessaloniciens et de la première à Timothée, deux de celle à Tite, deux de la première de Pierre, un de la seconde, quatre de celle aux Hébreux et un de celle de Jacques.

Le gnostique *Théodote* écrit : « Dieu est appelé une lumière inaccessible ; » et immédiatement après il transcrit le passage I Corinth. II, 9 : « qu'aucun œil n'a vue, etc. » Evidemment il avait dans l'esprit un verset relatif à ses premières paroles, lequel verset n'était autre que celui de I Timothée VI, 16, car nulle part ailleurs Dieu n'est appelé *une lumière inaccessible*. Ce même *Théodote* écrit en un autre endroit : « l'apôtre dit : il y a un médiateur entre Dieu et l'homme, savoir l'homme Christ Jésus » I Timothée II, 5. Il cite donc formellement la première à Timothée comme écrit apostolique, et ce fait a d'autant plus de poids que la prédiction contenue dans le quatrième chapitre

est directement dirigée contre le gnosticisme. Si donc ce gnostique eût pu en contester de quelque manière la composition apostolique, il n'eût pas manqué de le faire. Mais déjà à cette époque son authenticité était aussi solide qu'un rocher.

Faut-il que je vous apporte de la même façon les témoignages de *Valentin*, de *Basilide*, de *Cassien*, d'*Héracléon*, eux aussi gnostiques; ceux d'autres aides ou disciples d'apôtres, de *Barnabas*, de *Diognète*, d'*Ignace*, ou ceux encore de *Justin Martyr*, et que je vous montre tous ces écrivains également versés dans la lecture du Nouveau Testament, et remplissant leurs écrits de citations ou d'allusions sans nombre? Et cependant il importe de vous faire remarquer que les ouvrages du second siècle qui nous sont parvenus soit en entier, soit par fragments, ne forment qu'une petite partie de la littérature chrétienne de l'âge apostolique; la plus grande, et de beaucoup, s'est perdue dans les orages des temps. Néanmoins, même ces fragments échappés au naufrage nous fournissent, à chaque page, la preuve que ces hommes étaient très familiarisés avec les écrits néotestamentaires, et les invoquaient en qualité de livres *sacrés*. Non-seulement donc ces saints écrits existaient, mais ils avaient encore eu le temps de se répandre dans toutes les contrées du monde alors connu.

Puisqu'il est de mode, aujourd'hui, de traiter avec doute et mépris *les quatre évangiles en particulier*, permettez-moi de vous dire, en forme de conclusion, ce qu'il en est des témoignages historiques qui les concernent.

Papias, le chef de l'Eglise de Hiérapolis et le contemporain de *Polycarpe*, qui, dans sa jeunesse, avait personnellement connu l'apôtre Jean, raconte dans son livre intitulé : *Exposition des révélations du Seigneur*, qu'il avait recueilli tout ce que les aides apostoliques lui avaient communiqué des faits et gestes des apôtres. « Voici, dit-il, ce que le presbytre Jean, à Ephèse — un aide de l'apôtre Jean — lui avait raconté sur l'origine de l'Evangile de Marc : « Marc, l'interprète de Pierre, a écrit avec soin, mais sans ordre précis, tout ce qu'il se rappelait des choses que le Christ avait dites et faites. Car il n'avait ni entendu, ni

suivi le Seigneur; mais, comme je l'ai dit, il avait suivi Pierre qui appropriait ses enseignements aux besoins du moment, ne se proposant nullement de coordonner les révélations (actes et paroles) du Seigneur. Marc n'a donc commis aucune faute en consignant par écrit des détails et des traits, comme il se les rappelait; il n'était attentif et soigneux qu'à une chose : ne rien omettre et ne rien altérer de ce qu'il avait entendu. » Ainsi le presbytre Jean, qui avait passé la première moitié de sa vie au temps des apôtres, a connu l'Evangile de Marc. Et ce qu'il en dit s'accorde fort bien avec la nature de cet écrit. La 1re de Pierre, au chapitre v, 13, où cet apôtre appelle Marc, son fils, confirme que celui-ci était en effet son compagnon. La manière narrative de cet évangéliste, vive, dramatique, pittoresque, indique un rapporteur témoin oculaire, doué d'un tempérament ardent comme celui de l'apôtre. L'assertion que Marc a écrit sans suivre un ordre précis, n'est pas moins exacte, car il raconte les évènements de la vie de Jésus sans s'astreindre à la succession *chronologique*, et montre plutôt clairement qu'il ne la connaissait que d'une manière fragmentaire. Il ne classe pas davantage les matériaux de son récit sous forme de *rubrique*, consacrant, par exemple, un premier chapitre à l'enseignement de Jésus, un second à ses miracles, un troisième à ses disciples; mais il les ajoute les uns aux autres en petits tableaux pleins de relief, comme sa mémoire les lui fournissait.

Ce presbytre Jean connaissait aussi l'Evangile de Matthieu au sujet duquel il avait raconté à *Papias* ce qui suit : « Matthieu écrivit les révélations du Seigneur en langue hébraïque, et chacun les interprétait comme il pouvait. » Ce presbytre parle ici d'une époque où il n'existait pas encore une traduction grecque de cet Evangile hébreu — écrit dans le dialecte araméen, postérieur à l'exil — et où les Pagano-chrétiens, parlant grec, étaient obligés de la traduire oralement en leur langue dans le culte public et dans leurs lectures privées, aussi bien qu'ils le pouvaient. Il en parle comme d'un temps passé, et même depuis longtemps. Il n'aurait pas eu besoin de dire à *Papias* que Matthieu avait écrit primitivement en hébreu, et Papias, à son tour,

n'aurait pas confié cette notice au papier, si chacun, d'ailleurs, l'eut déjà su. Evidemment c'était une déclaration intéressante sur une circonstance tombée dans l'oubli. Au temps du presbitre Jean la traduction grecque de Matthieu existait depuis longtemps, et était généralement répandue; il n'y avait alors que peu d'hommes instruits qui sussent encore que Matthieu avait tout d'abord écrit en langue hébraïque.

Voulez-vous encore d'autres témoignages en faveur de la date des Evangiles de Marc et de Matthieu ? Les voici ;

Nous lisons dans l'épître de *Barnabas*, vers l'an 120 : « Comme il est écrit : beaucoup sont appelés, mais peu sont élus! » C'est le verset 16 du chapitre XX de Matthieu, cité comme écrit *sacré*.

Ignace d'Antioche parle d'un parfum qui fut répandu sur la tête de Jésus. Cette onction n'est racontée que dans Matthieu chapitre XXVI, et dans Marc. chapitre XIV.

Justin Martyr cite l'histoire des mages d'Orient, Matthieu II, et en outre V, 20 ; VII, 19 ; VIII, 11-12.

Les gnostiques *Valentiniens* en Egypte interprétaient allégoriquement, Mathieu XX, 1-16 ; V, 28 X ; 34 ; I, 20.

Le gnostique *Ptolémée* citait textuellement Matthieu V, 17 et 39. Le gnostique *Isidore*, vers l'an 150, Matthieu XIX. 11-12. Le gnostique *Marcion*, dans la 1re moitié du second siècle, Matthieu, V, 45.

Celse, philosophe payen, vers l'an 160, l'ennemi implacable et le persécuteur des chrétiens, déclare avoir lu dans l'un de leurs écrits que Jésus but du vinaigre et du fiel, ce qui ne se trouve que dans Matthieu XXVII, 34. Il expose que des Evangiles faisaient mention d'*un* ange, et d'autres de *deux* à la résurrection de Jésus, ce qui est très exact, car Matthieu et Marc parlent d'un, et Luc et Jean de deux. Il a donc connu nos quatre Evangiles.

Tatien le Syrien, son contemporain, avait déjà composé une *harmonie des Evangiles* sous le titre de *Diatessaron*, c'est-à-dire, unité des *quatre* Evangiles. Ainsi donc, déjà vers le milieu du second siècle, il y avait dans le Canon des saints Ecrits *quatre* Evangiles, ni plus ni moins, et point d'autres que ceux que nous possédons.

Comme Matthieu, Marc est cité par les sectes gnostiques les plus diverses, par *Valentin*, par *Ptolémée*, par *Théodote*, ainsi que par *Justin Martyr* qui mentionne Marc I, 13 ; II, 17 ; IX, 5 ; XII, 25.

L'Evangile de Luc et les Actes le sont également par ce même *Justin Martyr*, Luc I, 38 ; XX, 34 ; XXIV, 32 ; Actes VII, 22 ; XVII, 25 — par *Clément* de Rome Actes XIII, 22 ; XX, 35 ; — par *Polycarpe*, Actes II, 24 et par *Polycrate* Actes V, 29 ; — par les gnostiques *Théodote*, *Héracléon*, et avant tout par le célèbre *Marcion*, gnostique aussi, qui vivait vers l'an 140, et par son Maître *Cerdon*, antérieur d'une génération, qui possédait l'Evangile de Luc et le proclamait authentique. Ainsi le déclare Tertullien (de la prescription 51) qui possédait les écrits de Cerdon.

Vous le voyez, les mêmes témoins historiques sur lesquels *Baur*, *Zeller* et *Strauss* s'appuient pour établir l'authenticité des lettres de Paul aux Romains, aux Corinthiens et aux Galates, déposent à un degré bien plus élevé, et en nombre plus considérable, en faveur des Evangiles. Si ces témoins sont dignes de foi et irrécusables dans le premier cas, pourquoi seraient-ils tout-à-coup indignes de toute créance et destitués de toute valeur, dans le second ?

On admet l'authenticité de l'*Apocalypse* parce que *Irénée* (1) évêque de Lyon, natif de l'Asie-Mineure et disciple de *Polycarpe*, l'atteste, et en appelle, à cet effet, à ceux qui avaient connu personnellement l'apôtre Jean. En parlant ainsi, ce Père visait surtout son Maître *Polycarpe* qui avait été disciple de cet apôtre jusqu'à l'âge de 31 ans (2). Mais le même *Irénée* n'atteste pas

(1) Hérésies, 5, 30, 1.

(2) Jean mourut l'an 100 ou 101. Polycarpe mourut l'an 155, âgé de 86 ans ; il était donc né en 69. Irénée, qui écrivit son livre vers 180, était, en 177 déjà, prêtre à Lyon. Il était venu de Smyrne à Lyon en 170, et était né, au plus tard, en 140 ; il avait donc vécu 15 ans au moins avec Polycarpe. Dans sa lettre à Florin, Irénée dit : « Etant encore enfant, je t'ai vu, dans l'Asie-mineure, chez Polycarpe... Je me rappelle mieux les choses d'alors que les récentes ; car ce qu'on apprend dans l'enfance, croissant avec l'âme, devient un avec elle ; en sorte que je puis dire la place où s'asseyait Polycarpe pour parler, sa manière de faire, son genre de vie, son intérieur, ses discours au peuple, sa fréquentation de l'apôtre Jean, etc. » dans Eusèbe, 5, 20.

moins positivement l'authenticité du quatrième Evangile (Hœres. III. 1 et ch. III et chap. XI); bien plus, il nous fait exactement connaître les circonstances au sein desquelles Jean l'écrivit. Il avait paru à Ephèse, à cette époque, un gnostique appelé *Cérinthe* qui enseignait que le monde visible était l'œuvre non pas de Dieu, mais d'un esprit inférieur déchu, qu'il nommait démiurge; et c'est contre cette hérésie que Jean proteste lorsqu'il déclare solennellement que toutes choses ont été faites par la Parole de Dieu, et que rien de ce qui a été fait, ne l'a été sans elle. Ce même hérétique professait que Jésus n'avait été qu'un simple homme auquel s'était allié, pendant quelque temps, un esprit ou éon appelé Christ, qui l'avait abandonné *avant* la crucifixion. C'est encore à l'encontre de cette erreur que Jean écrivait : « La parole éternelle a été faite chair, » et qu'à l'aide des discours de Jésus dont il avait conservé un souvenir fidèle jusque dans son âge avancé, il prouve que ce Jésus est le Christ chap. XX, 31; I, Jean V, 13, et que c'est justement *dans* ses souffrances qu'il s'est montré et démontré comme étant l'Amour éternel, et qu'il a glorifié son Père, Jean XVII, 1.

On invoque encore en faveur de l'authenticité de l'Apocalypse le témoignage de *Papias*, né vers l'an 80, et qui, par conséquent, avait connu l'apôtre Jean pendant ses vingt premières années. Mais ce même *Papias*, d'après Eusèbe, histoire ecclésiastique 3. 29, a également attesté celle de la première épître de Jean, et a connu son Evangile, car il a non-seulement écrit ces paroles : « Christ est la vérité même » Evang. XIV, 5, mais il a aussi appliqué au christianisme le terme de *commandement* de Dieu, désignation qui n'est usitée que dans l'Evangile et la première épître de Jean, et qui s'y trouve 25 fois. *Polycarpe*, de même, a cité textuellement I Jean IV, 2-3, et II, 26; et il est incontesté et indubitable que la 1re de Jean, dirigée d'un bout à l'autre contre les erreurs de Corinthe, est du même auteur que l'Evangile.

Du reste, on peut affirmer en général qu'il n'existe à l'égard d'aucun livre de l'antiquité autant et de si importants témoignages que ceux qui déposent en faveur de ce quatrième évan-

gile. Quand *Ignace* d'Antioche écrit à l'église de Philadelphie « le Saint-Esprit n'erre point, car il sait d'où il vient et où il va, » il suppose évidemment que ses lecteurs connaissent le passage Jean III, 8, où Jésus, comparant le Saint-Esprit au souffle du vent, ajoute : « Tu en entends le bruit, mais tu ne sais d'où il vient ni où il va. » Le même *Ignace* dit dans la même épître : « il est glorieux le souverain sacrificateur Christ, car il est *la Porte* du Père. » Ce terme singulier n'aurait eu aucun sens, si Ignace n'avait également supposé bien connue la comparaison employée par Jésus lui-même : « Je suis la *porte* des brebis » Jean X. Dans sa lettre aux Romains, ce Père apostolique fait encore allusion au discours de Capernaüm, Jean VI, lorsqu'il écrit : « Je veux le pain du ciel, le pain de vie, qui est la chair de Jésus-Christ, et la boisson divine, qui est son sang. »
Les écrits de *Justin Martyr* sont saturés, dirai-je volontiers, de la lecture de l'évangile de Jean, car on y retrouve sans cesse toutes les doctrines et toutes les expressions qui le caractérisent, par exemple Jésus comparé à *l'eau vivante*, Jésus *fils unique*, Jésus *fait chair*, la nouvelle naissance, etc. Ce Père cite mot-à-mot le passage Jean III, 3-5, et rappelle que dans *les mémoires des apôtres*, Jésus est nommé *le Fils unique*. Or, par cette désignation « mémoires des apôtres » il entend, selon sa propre explication, les évangiles. Cette citation ne peut donc se rapporter qu'à l'évangile de Jean qui seul attribue au sauveur ce titre de fils unique.

La lettre à *Diognète*, contemporaine de *Justin*, est remplie d'allusions à ce même évangile.

De nos jours, enfin, on a découvert un écrit de *Méliton* de Sardes (vers l'an 150) dans lequel sont cités les passages Jean VI, 54 ; XII, 24 ; XV, 5, avec cette formule : « Christ dit dans l'évangile. »

Arrivons maintenant aux gnostiques.

Un écrit de la secte des *Ophites* rapporte Jean I, 3 ; III, 5.

Tertullien qui avait encore en main les écrits complets de *Valentin*, atteste que ce chef de secte reconnaissait l'évangile de Jean comme écrit *sacré* et authentiquement apostolique, et que

Marcion, autre chef non moins célèbre, s'efforçait, mais en vain, de combattre l'autorité des évangiles de Matthieu et de Jean; preuve évidente que cette autorité était alors fermement établie dans l'église chrétienne, ce que nous savions déjà par le philosophe païen *Celse*.

En remontant plus haut encore jusqu'à l'an 125, alors qu'une génération ne s'était point écoulée depuis la mort de l'apôtre, un gnostique d'Egypte *Basilide*, écrivait: « c'est là ce qui est dit dans les évangiles: » « Il était la véritable lumière éclairant tous les hommes qui viennent au monde » Jean I, 9. Si, en l'an 125, les sectes que Jean avait si vivement combattues et qui étaient sorties de l'église — comme en témoigne I Jean II, 19 — connaissaient et admettaient son évangile en qualité d'écrit sacré des chrétiens, et si déjà cet écrit s'était répandu jusqu'en Egypte, il faut bien qu'il fut réellement de cet apôtre, et qu'il eût été composé quelques années auparavant! Nul doute aussi, que si elles avaient eu la moindre possibilité de suspecter et de ruiner l'autorité d'un livre qui condamnait leurs doctrines erronées, elles l'auraient fait. Plus tard, vers 140, *Marcion* l'essaya, mais inutilement. Enfin, de 150 à 180, les *Valentiniens*, forcés de s'incliner devant sa crédibilité, n'eurent rien de mieux à faire que d'entreprendre de le mettre de leur côté, et de s'en faire une arme et un bouclier, en recourant à des interprétations allégoriques aussi puériles et ridicules qu'entortillées.

En résumé, toute la littérature, chrétienne et gnostique du second siècle, est remplie de reminiscences et d'allusions à cet évangile, et atteste d'une même voix son existence à la fin du premier siècle, par conséquent du vivant de l'apôtre, de même que la littérature de notre dix-neuvième siècle certifie celle des œuvres de Schiller au commencement de ce même siècle.

Le chapitre XXI a été ajouté en forme de supplément par une main étrangère, ainsi que les derniers versets le déclarent. Mais comme ce chapitre ne fait défaut dans aucun des vieux manuscrits qui se comptent par centaines, et dans aucune des traductions anciennes, son adjonction remonte forcément à une époque très reculée, avant que des copies se fussent répandues hors

d'Ephèse. Du reste, ceux qui ont rattaché cet appendice à l'évangile déclarent que le disciple qui s'était penché sur le sein de Jésus est celui-là même qui l'a écrit; à plus forte raison donc avait-il composé l'évangile.

Vous le voyez, honorés auditeurs, les témoignages abondent en faveur de la vérité de l'histoire évangélique. S'il n'y avait d'authentiques que les six écrits néotestamentaires dont la crédibilité n'est point attaquée par les critiques négatifs les plus extrêmes, ils certifieraient, à eux seuls, d'une façon péremptoire, comme faits incontestablement historiques, le caractère surnaturel, divin, de la personne de Jésus-Christ, son incarnation, sa résurrection, son ascension, ses miracles et ceux de ses apôtres. Mais nous possédons des attestations historiques aussi nombreuses, aussi considérables, aussi puissantes en faveur de l'authenticité du plus grand nombre des autres parties du Nouveau Testament, et en premier lieu, des quatre évangiles. Sur les traces de l'apôtre, qui a dit de l'Ancien Testament: « Nous avons la parole des prophètes, qui est très ferme, à laquelle vous faites bien de vous attacher, » nous avons, à notre tour, pleinement le droit de vous dire, avec hardiesse et bon courage, en face du Nouveau Testament et de la crédibilité de son histoire: « Nous possédons, nous aussi, une très ferme parole, la parole apostolique. » Vous ferez bien de vous y attacher avec respect et foi!

EBRARD.

REMARQUES HISTORIQUES

SUR

LA DATE DE LA COMPOSITION DE L'APOCALYPSE JOHANNIQUE

I. — Les sept églises de l'Asie proconsulaire (Apoc. II-III)

Parmi les données qui peuvent servir à fixer la date encore si peu sûre de la composition de l'Apocalypse johannique on constate avec étonnement qu'il en existe plusieurs qui n'ont pas été prises en sérieuse considération, jusqu'à ce jour, par la critique historique en général. Une lecture attentive de divers travaux parus dans ces derniers temps sur les premières persécutions des chrétiens de l'empire romain nous a amené à une étude spéciale des chapitres II-III de notre document, éternelle pomme de discorde dans le camp des théologiens. Cette étude a été pour nous une véritable exploration poussée dans un domaine qui est resté, à notre connaissance, à peu près inexploré par les exégètes. Les considérations qui suivent seront les meilleures preuves de notre affirmation (1).

En abordant cette première étude je me suis posé les trois

(1) Cette courte étude a été commencée et rédigée déjà au mois d'août 1880 et celle qui suivra a été préparée à la même date. L'article publié aujourd'hui ne tiendra donc pas compte des travaux qui, depuis l'année 1880, ont pu paraître sur le même sujet, et en particulier d'une esquisse parue récemment sur l'origine de l'apocalypse et publiée par M. Vœlter, un théologien de Tübingue *(Die Enstehung der Apokalypse etc Tübingen, 1882)*. Cette esquisse aboutit à des résultats analogues aux nôtres, par une argumentation toute différente et beaucoup moins développée. Je dis analogues, parce que M. Vœlter place la composition des chapitres II et III après la seconde moitié

questions suivantes : 1° Les sept Eglises d'Asie dont parle l'Apocalypse johannique ont-elles réellement existé à l'époque où la critique place généralement aujourd'hui la composition de ce document : c'est-à-dire avant la destruction de Jérusalem, en 70? 2° Si elles ont existé à cette époque, leur situation a-t-elle pu être celle qui nous est dépeinte par les détails de notre document? 3° Ces détails ne fixent-ils pas d'une manière frappante la date véritable de la composition de l'Apocalypse à une période bien postérieure à celle que lui assigne la critique actuelle, sans pour cela détruire la possibilité que ce document fût écrit par l'apôtre dont il porte le nom vénéré? A ces trois questions je m'efforcerai de répondre en examinant attentivement les textes à la lumière de l'histoire scrupuleusement consultée.

A l'époque où l'apôtre saint Paul adressa sa première épître canonique aux Corinthiens, composée à Ephèse, en l'année 58, selon moi, il dit aux chrétiens de Corinthe : ἀσπάζονται ὑμᾶς αἱ ἐκκλησίαι τῆς Ἀσίας (1). Il existait donc déjà alors, en dehors de la grande Eglise d'Ephèse, d'autres communautés chrétiennes dans l'Asie proconsulaire, communautés probablement fondées par les disciples de Paul (2) ou par des étrangers convertis par sa

du second siècle, tandis que je la place au début de ce second siècle. Mais M. Vœlter est arrivé, pendant l'hiver 1881-82, au même résultat que moi sur le personnage caractérisé au chapitre XIII, 11-17 qui, selon l'auteur mentionné, serait le célèbre imposteur thaumaturge Alexandre d'Abonoteichos, résultat auquel j'étais moi-même déjà arrivé, au mois d'août 1880, en lisant les œuvres de Lucien de Samosate. Dans une note d'un travail sur les chapitres X et XI de l'Apocalypse, paru dans le précédent numéro de cette *Revue* (octobre-décembre, p. 370), l'auteur de ce travail dit que « *d'autres ont proposé* (pour expliquer le faux prophète du chapitre XIII) *Alexandre d'Abonoteique.* » Je demande quels sont ces *autres*, en dehors de M. Vœlter (mon travail personnel ne paraissant qu'aujourd'hui)? Je serais très heureux de les connaître! Mais il eût été bien difficile de le dire, et pour cause. Pour ce qui concerne le chiffre 666, je proposerai une solution toute différente de celle de M. Vœlter, en voyant, depuis avril 1880, dans ce chiffre le nom de Trajan, tel qu'il est écrit dans le traité *Taanith* (II, 13) du Talmud de Jérusalem.

(1) I Cor. XVI, 19.

(2) Comp. Col. II, 1, où l'apôtre déclare n'être pas connu personnellement des Colossiens et des Laodicéens.

prédication à Ephèse même (1). Ces Eglises furent-elles celles auxquelles s'adressent les diverses lettres contenues dans les ch. II-III de l'Apocalypse johannique? En d'autres termes celles-là existaient-elles déjà lors de la composition de la première aux Corinthiens, et doivent-elles leur origine à l'activité de Paul ou de ces disciples déployée pendant le grand séjour de l'apôtre à Ephèse? A cette question je répondrai d'abord que rien ne permet de supposer que cinq d'entre-elles aient été connues de Paul. Ce sont en effet les seules Eglises d'Ephèse, de Colosses et de Laodicée auxquelles cet apôtre a prêché son évangile ou adressé des épîtres, comme cela ressort des documents pauliniens conservés dans le Nouveau Testament. Ne serait-il pas, en effet, véritablement étrange qu'en l'année 61 encore, année dans laquelle il faut placer, selon moi, la composition des épîtres aux Colossiens et aux Laodicéens (Ephésiens), Paul ne dit pas un mot d'une Eglise de Smyrne, de Pergame, de Thyatire, de Sardes, de Philadelphie, aux Colossiens qui doivent communiquer la lettre qui leur est adressée aux Laodicéens, ou aux Laodicéens qui doivent communiquer celle qui leur est adressée aux Colossiens (2)? Quoi! il aurait existé à cette époque des communautés pauliniennes dans des villes aussi importantes que les villes mentionnées par l'Apocalypse johannique, et l'apôtre ne laisserait pas soupçonner leur existence dans deux épîtres manifestement circulaires, au moment où ces communautés privées de nouvelles de leur fondateur en désiraient sans doute avec autant d'ardeur que les chrétiens de Colosses et de Laodicée (3)! Paul captif à Césarée aurait-il gardé ce silence étrange à leur égard? On me dira que l'une ou l'autre de ces Eglises a pu recevoir une ou plusieurs épîtres disparues jusqu'à ce jour. Mais ce n'est là qu'une supposition gratuite que n'autorise pas même le silence absolu sur ce point des épîtres, authentiques ou non, d'un Ignace, adressées aux Eglises de Philadelphie et de Smyrne, aussi peu que de celles aux Magnésiens et aux Tralliens. L'épître d'Ignace aux Ephésiens ne se fait pas faute en effet de rappeler aux lecteurs la lettre qu'ils reçu-

(1) Comp. 1 Cor. XVI, 9, avec Actes XIX, 10.
(2) Col. IV, 16.
(3) Col. IV, 8,

rent de l'apôtre (1). Comment celles aux Philadelphiens et aux Smyrniens n'auraient-elles pas mentionné un souvenir tout aussi illustre, si ceux-ci en avaient possédé un pareil? On pourrait aussi prétendre que les Eglises non mentionnées par Paul furent d'origine judéo-chrétienne, et pour ce motif l'apôtre des Gentils ne s'en serait jamais occupé. Cette supposition est malheureusement démontrée fausse par les épîtres d'Ignace que je viens de nommer (2). Il paraît donc évident qu'en l'année 61, cinq des Eglises mentionnées par l'Apocalypse n'existaient pas encore. Mais n'ont elles pu être fondées par des pauliniens peu de temps après cette date? Rien ne permet de le supposer avec les données des deux épîtres adressées à Timothée à Ephèse, que ces épîtres soient envisagées comme authentiques ou comme ne l'étant pas.

Ce silence absolu, ce manque complet d'un indice quelconque a lieu d'étonner quand on songe que Paul donne une si grande importance à son œuvre d'évangélisation dans l'Asie proconsulaire. Il est donc, pour le moins, probable que les Eglises de Smyrne, de Pergame, de Thyatire, de Sardes et de Philadelphie n'existaient pas lors de la mort de notre apôtre en 64.

Ces considérations, me dira-t-on, n'empêcheraient aucunément d'admettre que les églises en question ont été fondées entre les années 64-70, et dès-lors l'Apocalypse johannique, composée avant la destruction de Jérusalem, a pu parfaitement parler d'elles comme elle le fait. Cette thèse ne me semble malheureusement pouvoir être soutenue que par ceux qui ne se donnent pas la peine de lire sérieusement les détails relatifs aux sept Eglises dépeintes par notre document. Ces détails, il s'agit en effet de les examiner à la lumière de l'histoire contemporaine pour les comprendre dans leur véritable signification. Comment en effet l'auteur de notre Apocalypse aurait-il pu s'exprimer comme il le fait au sujet des Eglises qu'il caractérise, si celles-ci n'avaient existé que depuis deux, trois, quatre, cinq ou même six ans? Sont-ce là des descriptions d'Eglises à peine fondées, et ne supposent-elles pas leur existence depuis un bon nombre d'années? C'est donc

(1) *Epistola ad Ephesios* XII, 2 (voir *Patrum apostolicorum Opera* publiés par Gebhardt, Harnack et Zahn, 1877.)

(2) Voir surtout *Epistola ad Magnesios* VIII-X; *Ad Trallianos* V et VII; *Ad Philadelphenses* VI.

ici que s'impose forcément la seconde question que je me suis posée au début de cette étude, celle de la situation des sept Eglises d'Asie telle qu'elle ressort des détails des lettres apostoliques qui leur sont adressées dans notre document. On verra de quelle importance seront les résultats de cet examen pour la date de la composition de l'Apocalypse johannique.

Et tout d'abord en comparant la lettre à l'Eglise d'Ephèse aux deux épîtres de Paul à Timothée, on constate une différence notable entre la situation de cette Eglise telle qu'elle apparaît dans les documents pauliniens en question, qu'il faut placer, selon moi, entre les années 63-64, et celle que décrit la lettre de l'Apocalypse qui aurait été composée en 67 ou 68, trois ou quatre années après. Une première différence frappante, différence pas assez remarquée et nullement prise en considération par les critiques de nos jours, me paraît déjà ressortir du fait que la lettre de l'Apocalypse est adressée à un personnage appelé « l'Ange de l'Eglise » (τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν Ἐφέσῳ ἐκκλησιας) (1). Ce personnage représente manifestement l'Eglise d'Ephèse dans la pensée de l'auteur, car le contenu de la lettre est aussi adressé à cette Eglise, comme cela résulte d'un passage précis de cette lettre (2). Quel a pu être maintenant ce personnage pour l'écrivain sacré? Cette question se reproduit pour les six personnages désignés de la même façon et qui représentent les six autres Eglises auxquelles s'adressent les six lettres suivantes de notre document. Les sept anges des Eglises d'Ephèse, de Smyrne, de Pergame, de Thyatire, de Sardes, de Philadelphie et de Laodicée sont visiblement aussi représentés par les sept étoiles tenues par la main droite du Christ dans un autre chapitre de l'Apocalypse johannique (3). Il est donc question là de personnages exceptionnellement importants occupant une place unique dans les Eglises mentionnées.

Les exégètes qui ont vu dans les anges de nos épîtres des êtres célestes envisagés comme protecteurs des Eglises en question, n'ont pas tenu compte de plusieurs détails qui excluent absolument cette manière de voir. Tout d'abord, ce n'est certainement

(1) Apoc. II, 1.

(2) Apoc. II, 7 : ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις.

(3) Apoc. I, 16.

pas à des anges protecteurs que le voyant aurait été chargé d'adresser des lettres du genre de celles que nous étudions. En second lieu, les anges protecteurs sont envisagés dans le Nouveau Testament comme des êtres sans défaut (1). Il serait donc étrange que ces êtres fussent blâmés ou menacés d'un châtiment, comme nous le voyons dans les épîtres de l'Apocalypse (2). Enfin, parmi les anges en question, l'un est envisagé comme *pauvre*, (de biens terrestres) (3), un autre comme *demeurant* dans la ville de Pergame (4). L'ange de Thyatire est envisagé comme exerçant une diaconie dans l'Eglise (5), et celui de Sardes comme devant affermir ceux qui sont sur le point de périr (6). Il s'agit donc ici en réalité d'hommes et non d'êtres célestes, comme nous venons de le constater.

L'opinion la plus répandue sur les anges de nos épîtres est que ces anges ne furent autres que les presbytres présidant aux Eglises de l'Asie proconsulaire et envisagés comme messagers du Christ. Ces presbytres auraient été en même temps les docteurs de ces Eglises, leurs étoiles (ἀστέρες) répandant leur lumière sur ces Eglises (7). D'après un travail récent de Wieseler (8) le terme ἄγγελοι serait déjà appliqué aux apôtres par la première épître à Timothée (9). Ici les anges voyant Christ ne seraient autres que les apôtres témoins de sa résurrection. Mais sans rappeler que les apôtres ne furent pas les seuls témoins de la résurrection de Jésus, il n'en restera pas moins vrai, même si on étend le terme ἄγγελοι aux disciples non apôtres, que des femmes, qui ne furent pas à proprement parler des *messagers* de Christ, furent-elles seules les premiers témoins de sa sortie glorieuse du tombeau. En second lieu, il serait pour le moins étrange que l'apôtre Paul, s'il est l'auteur de la première à Timothée, eut ainsi

(1) Voir les anges dont parle Jésus : Matth. XVIII, 10.
(2) II, 4-5, 14-16, 20-25; III, 1-3, 15-20.
(3) II, 9.
(4) II, 13.
(5) II, 19 : την διακονίαν... σου.
(6) III, 2.
(7) I, 20.
(8) *Zur Geschichte der neutestamentlichen Schrift*, etc., 1880, p. 110 ss.
(9) I Tim. III, 16 : ὤφθη ἀγγέλοις.

désigné les apôtres, lui qui les désigne partout ailleurs par le terme propre (1). Au reste, Wieseler ne semble pas avoir remarqué que le mot ἄγγελοις dans le texte de Timothée n'a pas d'article. Il faudrait donc lire : vu par *des* messagers; ce qui serait une étrange manière de désigner les témoins de la résurrection, même dans un antique hymne chrétien d'Ephèse auquel ce passage serait emprunté, comme le pense notre théologien. Ce sont donc bien des anges, êtres célestes, que désigne notre texte, et l'auteur veut dire que ces anges qui ne purent pas comprendre le mystère des souffrances de Christ (I Pierre, I, 12) le virent dans la gloire dont elles furent suivies lors de son ascension.

Il n'existe, par conséquent, aucun exemple dans le Nouveau Testament qui nous prouve que le terme ἄγγελοι était employé pour désigner les apôtres et encore moins pour désigner les presbytres représentants des Eglises (2). C'est ailleurs qu'il faut chercher le sens de ce terme. Ce même terme, je le retrouve, en effet, dans l'épître de Barnabas, qui l'emploie pour désigner, non des presbytres, mais les évêques des Eglises du temps, évêques que l'auteur appelle φωταγωγοὶ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ (3). Qu'on remarque ici l'analogie frappante entre cette caractéristique et celle que l'Apocalypse nous donne de ses ἄγγελοι qu'elle appelle ἀστέρες.. τῶν ἐκκλησιῶν (4). La désignation ἄγγελοι appliquée aux évêques de leur temps est, du reste, aussi celle qu'emploie Epiphane (5), Jérôme (6) et d'autres encore. Une pareille désignation nous transporte donc au second siècle, car elle ne peut être constatée auparavant. Il faut en conclure que les ἄγγελοι des sept Eglises de l'Asie-Mineure furent en réalité des évêques placés au-dessus des presbytres et exerçant une suprématie ecclésiastique réelle sur eux. Or, une pareille organisation de l'Eglise ne peut être celle de l'époque qui s'écoule de la mort de Paul à la destruction de Jérusalem, époque dans laquelle on place la composition de notre Apocalypse.

(1) Voir surtout : I Cor. XV, 7 : ὤφθη τοῖς ἀποστόλοις πασιν.
(2) Jacq. II, 25 il s'agit de vulgaires messagers juifs proprement dits.
(3) *Barnabae epistola*, c. XVIII.
(4) Apoc. I, 20.
(5) *Adv. Haer.* XXV, 3.
(6) In I Cor. XI.

Mais allons plus loin et examinons l'une après l'autre les diverses caractéristiques de chacune des Eglises dépeintes par notre document pour voir si nous n'y trouverons pas certains détails qui rappellent d'une manière frappante les situations historiques des Eglises asiatiques du commencement du second siècle, ou certains traits qui rappellent d'une manière non moins frappante tel ou tel père apostolique de la même époque.

Le premier ἄγγελος auquel s'adresse le voyant de l'Apocalypse est celui de l'Eglise d'Ephèse (1). En lisant attentivement cette courte épître, on est frappé tout d'abord de la prédominence que l'auteur attribue à ce personnage. Il le considère évidemment comme le chef de cette Eglise, représentée par un des candélabres d'or. C'est à lui que s'appliquent les éloges, les avertissements et les exhortations de la lettre (2). Ce n'est certes pas ainsi que se serait exprimé le voyant si l'Eglise d'Ephèse avait été présidée, à cette époque, par plusieurs presbytres comme elle l'est d'après la première épître à Timothée (3). Mais il y a plus. L'ange d'Ephèse, et lui seul, exerce les fonctions de juge des doctrines enseignées dans son Eglise. C'est ainsi que le voyant le montre ayant *examiné* et *interrogé* (ἐπείρασας) (v. 2), certains hommes qui se disaient apôtres et les avoir trouvés menteurs. Or, cette fonction là était bien celle des évêques du second siècle. Le rôle attribué ici à l'ange d'Ephèse est tout-à-fait conforme à celui que nous retrace l'épître la plus authentique d'un Ignace (4). Une série de textes de l'épître aux Ephésiens, attribuée au même père apostolique, rappellent d'une manière frappante la suprématie conférée par l'Apocalypse aux anges des Eglises d'Asie-Mineure (5).

Mais un autre argument, en faveur de notre thèse, nous sera fourni par les détails donnés par notre document apocalyptique sur la situation de l'Eglise d'Ephèse, telle qu'elle ressort des textes de ce document. En comparant, en effet, ces détails à ceux qui nous sont donnés sur cette même Eglise par les deux épîtres

(1) Apoc. II, 1 ss.
(2) Apoc. II, 2-6.
(3) I Tim. V, 17 : προεστῶτες πρεσβύτεροι.
(4) Voir l'épître d'Ignace à Polycarpe, ch. III.
(5) Voir surtout *ad Ephesios* c. I, II, IV, V, VI.

à Timothée, composées, selon nous, entre les années 63-64, nous constatons une situation toute différente. Dans les épîtres à Timothée il nous est parlé de certaines personnes qui s'attachaient à des « mythes et à des généalogies interminables et qui amenaient des discussions » dans l'Eglise (1). D'autres, tels qu'un certain Hyménée et un certain Alexandre, avaient fait naufrage dans la foi (2). De faux docteurs prescrivaient de ne pas se marier et de s'abstenir de certains aliments (3). Ils enseignaient que la résurrection était déjà arrivée comme Hyménée et Philète qui détruisaient la foi de quelques-uns (4). Des hommes s'introduisaient dans les maisons et captivaient les femmes d'un esprit faible et borné, chargées de pêchés, etc. (5). Ces détails ne nous disent absolument rien d'hommes qui se prétendaient apôtres et que l'ange d'Ephèse a trouvés menteurs. Ils nous parlent encore moins des Nicolaïtes dont la lettre à l'Eglise d'Ephèse nous trace le portrait dans l'Apocalypse et dont l'ange de cette Eglise nous est dit avoir haï les œuvres (6). Quels ont donc pu avoir été ces apôtres et quels furent ces mystérieux Nicolaïtes? Un des exégètes les plus distingués qui se sont occupés de l'Apocalypse, Dusterdieck, pense que les pseudo-apôtres en question doivent être placés sur la même ligne que ceux dont il est parlé dans la seconde épître aux Corinthiens (7). Il serait donc question de gens qui prétendaient avoir reçu une mission de Jésus-Christ lui-même. Notre exégète en conclut que ce fait vous transporte à une époque qui coïncide à peu près avec la période paulinienne, c'est-à-dire avant la destruction de Jérusalem. Il ajoute qu'à partir de la fin du premier siècle, aucun faux docteur n'a plus pris le titre d'apôtre. Cette dernière assertion nous paraît absolument arbitraire, car elle ne se fonde sur aucune preuve. Je

(1) I Tim. I, 3-4.
(2) I Tim. I, 19-20,
(3) I Tim. IV, 2-3.
(4) II Tim. II, 18.
(5) II Tim. III, 6.
(6) Apoc. II, 2 et 6.
(7) II Cor. XI, 14-23. Comparez le commentaire de M. Dusterdieck sur ce point: *Kritisch-exegetisches Handbuch über die Offenbarung Iohannis*, 3me édit., 1877, p. 248.

trouve, en effet, un passage dans l'épître d'Ignace à Polycarpe qui caractérise certains faux docteurs de son temps très semblables, par leurs prétentions apostoliques, aux apôtres menteurs de l'Apocalypse. Ignace les appelle οἱ δοκοῦντες ἀξίοπιστοι εἶναι καὶ ἑτεροδιδασκαλοῦντες (1). Au reste, les faux apôtres de l'Apocalypse peuvent très bien avoir été des judaïsants témoins oculaires, ou prétendus témoins oculaires, de Jésus, vivant encore au commencement du second siècle. Un bon nombre de personnes, d'un âge avancé, auraient pu s'arroger un semblable titre et se dire apôtres de Christ. Ne savons-nous pas par Papias, évêque d'Hiérapolis vers 118, qu'un Aristion et un Jean le presbytre, disciples du Seigneur, vivaient encore à l'époque où il écrivit ses *Exégèses* des discours du Seigneur (2)? Ce serait donc peu conforme à l'histoire de l'époque en question de nier l'existence possible de pseudo-apôtres, même au commencement du second siècle. Mais ce qui nous prouve encore davantage qu'il ne peut être question de pseudo-apôtres de l'époque paulinienne, c'est l'attitude de l'ange d'Ephèse en présence de ces apôtres. Cette attitude nous est dépeinte par le passage caractéristique où ce chef d'Eglise nous est montré « ne pouvant supporter les méchants, ayant éprouvé ceux qui se disent apôtres et ne le sont pas et les ayant trouvés menteurs (3). » Or, telle est aussi l'attitude des Ephésiens auxquels s'adresse l'épître d'Ignace aux Ephésiens. Ces derniers aussi sont loués « de vivre selon la vérité (4), » et l'auteur ajoute « que nulle hérésie ne demeure parmi eux (5). » Nous sommes donc ici à une époque bien postérieure à celle prédite par l'apôtre Paul aux anciens d'Ephèse, quand il leur dit que « des loups cruels s'introduiront parmi eux après son départ et n'épargneront pas le troupeau et qu'il s'élèvera, au milieu d'eux, des hommes qui enseigneront des choses pernicieuses pour entraîner les disciples après eux » (6). On peut constater dans les écrits d'un Irénée que ceux que Paul caractérise

(1) Epître d'Ignace à Polycarpe, ch. III.

(2) Eusèbe, *Hist. eccl.*, 39, 4.

(3) Apoc. II, 2.

(4) *Ad Ephesios*, VI : ὅτι παντες κατά ἀλήθειαν ζῆτε.

(5) *Ad Ephesios*, VI : ὅτι ἐν ὑμῖν οὐδεμία ἅιρεσις κατοικει.

(6) Act. XX, 29-30.

de la sorte furent ouvertement en relation et vécurent en commun avec les fidèles des Eglises d'Asie et que ce fut seulement à l'époque de Trajan, lorsque les hérétiques se produisirent avec plus d'effronterie, que les chrétiens les exclurent de leur communion (1). Mais ce fut surtout lorsque les persécutions commencèrent à sévir en Asie-Mineure, sous l'empereur mentionné, persécutions auxquelles l'auteur de notre Apocalypse fait clairement allusion (2), que les chrétiens d'Ephèse eurent horreur des doctrines hérétiques. C'est là ce que nous prouve encore un texte de l'épître d'Ignace aux Ephésiens (3). Je ferai aussi remarquer que le seul reproche adressé à l'ange d'Ephèse par la lettre de l'Apocalypse est d'avoir abandonné son premier amour (4), c'est-à-dire l'ardeur de sa primitive communion avec Christ, reproche qui explique également un état de choses postérieur à l'époque paulinienne. C'est à ce même état de choses que font allusion plusieurs passages de l'épître d'Ignace mentionnée (5).

Un troisième argument, non le moins probant de notre thèse, est l'existence de la secte des Nicolaïtes dont l'ange d'Ephèse est dit haïr les œuvres (6). Cette secte de gnostiques libertins qui se rattache à la gnose basilidienne et qui donna naissance à la doctrine de Carpocrate et d'Epiphane, n'existait pas comme secte entièrement formée au premier siècle. Ce qui nous est dit dans la lettre à l'ange de Thyatire (Apoc. II, 18-29) sur les Nicolaïtes nous prouve, en effet, qu'ils avaient une gnose. Ce sont donc bien là les Nicolaïtes de la fin du premier siècle et ils ne peuvent avoir existé plus tôt. Les chrétiens pauliniens, qu'on a cru pouvoir reconnaître dans les Nicolaïtes de notre Apocalypse, pourraient bien être caractérisés par le fait qu'ils mangeaient de la viande provenant des victimes sacrifiées aux idoles (7). Mais

(1) *Adv. Haer.* L. III, c. 3; les passages sur les églises d'Asie Mineure. Comp. Eusèbe, *Hist. eccl.*, L. III., 28, 6 et IV, 14, 6.

(2) Apoc. II, 3 : *καὶ ὑπομονὴν ἔχεις καὶ ἐβάστασας διὰ τὸ ὄνομά μου.*

(3) *Ad Ephesios*, c. IX : *οὓς οὐκ εἰάσατε σπεῖραι εἰς ὑμᾶς βύσαντες τὰ ὦτα εἰς τὸ μὴ παραδέξασθαι τὰ σπειρόμενα ὑπ' αὐτῶν.*

(4) Apoc. II, 4.

(5) *Ad Ephesios*, c. X et XIV.

(6) Apoc. II, 6.

(7) I Cor. VIII, 1 ss.

ces chrétiens étaient bien loin de se livrer aux excès des Nicolaïtes dépeints par les textes de notre document apocalyptique (1). En tous les cas, l'épître aux Of Tralliens, attribuée à Ignace, parle des Nicolaïtes comme d'une secte contemporaine de Basilide et, chose frappante, elle en parle dans des termes absolument analogues à ceux de l'Apocalypse (2). Eusèbe place nettement l'apparition des Nicolaïtes à l'époque de Cerinthe (3), c'est-à-dire à la fin du premier ou au commencement du second siècle (4).

Passons maintenant à la lettre adressée à l'ange de l'Eglise de Smyrne, une des Eglises non mentionnées par les épîtres pauliniennes. Ici encore le personnage désigné par le terme ἄγγελος occupe une place aussi élevée que son collègue de l'Eglise d'Ephèse. C'est à lui que s'adresse la lettre du voyant comme au principal chef de l'Eglise. Mais il y a plus. Plusieurs détails de la situation de ce personnage semblent correspondre à la situation historique d'un homme bien connu, à celle du célèbre Polycarpe, disciple de l'apôtre Jean, premier évêque de Smyrne (5). La lettre relève d'abord ses tribulations et sa pauvreté, bien qu'il soit riche en biens spirituels. Elle ajoute qu'il est exposé aux blasphè-

(1) Apoc. II, 21-22,

(2) *Ad Trallianos*, c. XI : τοὺς ἀκαθάρσους Νικολαΐτας, τοὺς φιληδόνους. Comp. *ad Philadelphenses*, c. VII, qui caractérise les Nicolaïtes comme une apparition toute récente.

(3) *Hist. eccl.* III, 29, 1 : ἐπὶ τούτων δῆτα καὶ ἡ λεγομένη τῶν Νικολαϊτῶν αἵρεσις ἐπὶ σμικρότατον συνέστη χρόνον, ἧς δὴ καὶ ἡ τοῦ Ἰωάνου ἀποκάλυψις μνημονεύει.

(4) M. Vœlter voit dans les Nicolaïtes de l'Apocalypse les Montanistes du second siècle. Cette manière de voir nous paraît reposer sur une argumentation bien arbitraire.

(5) Un texte d'Eusèbe (*Hist. eccles.* IV, 14, 3) qui reproduit un passage d'Irénée, nous dit clairement que Polycarpe fut le premier évêque de Smyrne établi par les apôtres (comp. Tertullien, *Praescrip. haeretic*, 32). Cette opinion que l'ange de Smyrne n'est autre que Polycarpe fut déjà celle de plusieurs exégètes catholiques, comme aussi celle de Calov et de Hengstenberg. Mais aucun de ces savants n'a appuyé cette opinion sur les arguments que je donne ici. Je fais la même remarque au sujet de l'esquisse de Vœlter mentionnée plus haut.

mes des soi-disant juifs qui ne le sont pas, mais constituent plutôt la synagogue de Satan. Elle lui recommande de ne pas s'effrayer des souffrances qu'il aura à endurer. Elle lui annonce que Satan jettera plusieurs membres de l'Eglise en prison afin qu'ils soient éprouvés et lui prédit une tribulation de dix jours. Elle l'exhorte enfin de rester fidèle jusqu'à la mort pour obtenir la couronne de la vie (1). Ces détails, mais principalement les traits relatifs aux persécutions à endurer de la part des juifs à Smyrne, m'ont vivement frappé quand je les ai comparés au récit le plus authentique du martyre de Polycarpe. Là aussi, il est question de la haine effrénée des juifs, lors de sa comparution devant le proconsul. Ce furent les juifs, en effet, qui réclamèrent à grands cris le supplice de l'évêque de Smyrne, sous le proconsulat de Statius Quadratus, en l'année 155-156 (2). Je trouve même un écho des blasphèmes des ennemis de Polycarpe, auxquels notre Apocalypse fait allusion, dans les cris proférés par ces mêmes juifs, lors de la condamnation du grand martyr. Ils l'appelaient comme les payens : ἀσεβείας διδάσκαλος (3). Enfin, l'exhortation de rester fidèle jusqu'à la mort est visiblement une allusion au futur sacrifice de l'évêque de Smyrne. Mais il y a plus. Le voyant annonce que plusieurs membres de l'Eglise de Smyrne seront emprisonnés afin d'être éprouvés par Satan. Ne serait-ce pas là une autre prédiction des faits racontés par le *Martyrium* relativement à plusieurs chrétiens smyrniens qui, eux aussi, devinrent martyrs et dont l'un Quartus ne subit pas l'épreuve annoncée (4)? Enfin, le voyant prédit que la tribulation durera dix jours. Cet intervalle aussi correspond d'une manière frappante au temps relativement court pendant lequel devaient avoir lieu les faits racontés par le *Martyrium* de Polycarpe. Le martyre du célèbre évêque, précédé, en effet, de quelques jours de celui des Smyrniens mentionnés, fut le dernier de cette période dans la ville de Smyrne (5).

(1) Apoc., II, 9-10.

(2) *Martyrium s. Polycarpi*, c. XII., voir Dressel, *Patrum apostolicorum Opera* 1863, p. 398.

(3) *Martyrium*, c. XII.

(4) *Martyrium*, c. I-IV.

(5) *Martyrium*, c. I; comp. c. V; les dix jours d'Apoc. II, 10, ont été

Si tous ces indices, jusqu'ici mal ou nullement expliqués, correspondent d'une manière si étonnante aux faits historiques que je viens de citer, la lettre à l'ange de Smyrne n'a pu évidemment être écrite sous Néron, car Polycarpe n'est devenu évêque de cette Eglise que sous Vespasien, si nous en croyons la parole bien connue prononcée lors de son martyre en 155 ou 156 : « C'est depuis 80 ans que je sers le Seigneur. » Or ce que le voyant de l'Apocalypse dit à l'ange de Smyrne ne peut avoir été dit de cette manière qu'à une époque où la persécution mentionnée paraissait imminente ou était prévue pour un proche avenir (1). Nous sommes donc ici encore à l'époque de Trajan, époque où les chrétiens d'Asie furent en effet persécutés par les juifs et les païens à la fois. La haine des juifs était alors tellement violente contre les chrétiens de ces contrées qu'un rabbin célèbre, R. Eliéser, fut accusé de christianisme devant le gouverneur de Syrie pour avoir eu des rapports avec des chrétiens, et dut se justifier de ce qui, à cette époque seulement, était devenu un crime de lèse majesté romaine (2).

Dans la lettre à l'ange de Pergame on trouve également des preuves manifestes de sa composition sous le règne de Trajan. Ainsi tout d'abord les paroles : « Je sais où tu demeures, là où se trouve le trône de Satan, » ne s'appliquent visiblement qu'au temple d'Esculape de cette ville, temple dont l'emblême était un serpent, image de Satan (3). Ce temple dans lequel s'opéraient des cures et où se pratiquaient des incubations magiques, était bien, avec la statue d'Esculape accompagné de son emblême ophidien, un véritable trône de Satan aux yeux des chrétiens de l'é-

diversement interprétés. Grotius, Herder et Dusterdieck seuls y ont vu des jours proprement dits ou un court espace de temps, d'après Daniel I, 12; les autres exégètes y ont vu dix années de persécutions ou toutes les persécutions jusqu'à la fin du présent siècle. Véritable extravagance exégétique !

(1) Apoc. II, 9-10 et Pline X, 97-98.

(2) *Midrasch Kohelet*, c. I, 8, raconte ce fait curieux ainsi que la conversation de R. Elieser avec R. Akiba, sur ses rapports avec Jacques de Caphar Sechnya, un disciple de Jésus. Le fait est donc à placer au commencement du second siècle.

(3) Apoc. II, 13 : ὅπου ὁ σατανας κατοικει. Sur l'existence du temple voir Tacite, Ann. III, 63, et les récentes découvertes faites dans les ruines de Pergame.

poque. Or, ce culte ne prit toute son importance que depuis le moment où Pergame, ainsi que Smyrne et Sardes, devinrent métropoles, c'est-à-dire depuis le second siècle (1). Ce fut depuis cette époque seulement qu'il y eut un grand prêtre préposé à ce culte (2). Mais un second argument en faveur de l'époque à laquelle correspondent les faits mentionnés dans notre épître apocalyptique, c'est le martyr dont il est question au verset 13. Ce martyr nommé par Tertulien (3), ne peut avoir subi son supplice que peu de temps avant celui des trois chrétiens de Pergame mentionnés par Eusèbe, après avoir parlé de Polycarpe de Smyrne (4). En effet, c'est sous Trajan seulement que Pergame devenue métropole, a pu devenir le siège d'un tribunal de première instance romain, comme le rapporte clairement Pline (5). C'est, du reste, nous le répétons, sous cet empereur seulement que furent persécutés les chrétiens d'Asie-Mineure et qu'il y eût des martyrs proprement dits dans cette contrée (6). Aussi toutes les autres suppositions résumées par Dusterdieck et faites au sujet du sens historique du verset 13 sont-elles insuffisantes pour expliquer le martyre en question avant l'époque où nous le plaçons ici.

Dans la lettre à l'ange de Pergame, comme dans celle à l'ange d'Ephèse, nous trouvons mentionnée la secte des Nicolaïtes (7), dont nous avons déjà parlé et dont on ne peut constater l'existence en Asie-Mineure qu'à partir du second siècle. Un autre détail encore nous transporte à la même époque. Il s'agit du tesson blanc (ψῆφον λευκήν) promis au vainqueur chrétien (τῷ νικῶντι) avec inscription d'un nom nouveau (8). Ce détail fait vi-

(1) Voir Marquardt : *Handbuch der rœmischen Alterthümer* I, 186-187, 1873.

(2) Voir Marquardt, *ibidem* : ἀρχιερευς Ἀσιας των ἐν Περγάμῳ, *c. i. graec*, nos 3416, 3494, 3839.

(3) *Adv. Gnost. scorp.* 12.

(4) *Hist. eccl.* IV, 15, 48.

(5) *Hist. nat.* V, 33.

(6) De Rossi : Bullet. 1865, p. 947. Voir surtout le très savant travail de Gœrres dans la *Realencyklopædie der christlichen Alterthümer*, publiée par Kraus, 3me livr. p. 225-226.

(7) Apoc. II, 15.

(8) Apoc. II, 17.

siblement allusion à un usage qui existait dans les jeux romains depuis Agrippa et fut pratiqué sous Néron, sous Domitien, mais surtout sous Trajan (1). D'après cet usage, les vainqueurs de l'arène recevaient une marque (un tesson) sur laquelle était inscrit leur droit aux récompenses promises aux athlètes et spécialement les provisions de bouche qu'ils pouvaient réclamer (2). Mais l'usage des combats grecs d'athlètes ne triompha à Rome que sous Domitien en l'année 86 (3), et c'est bien à ces combats là que notre texte apocalyptique fait allusion et non à ceux des gladiateurs. Les *tesserae* ne furent donc introduites dans les arènes de l'Asie-Mineure que sous cet empereur ou plus tard (4). Quant au nom nouveau, inscrit sur la marque donnée au vainqueur, il me paraît expliqué par un texte du midrasch *Ialkut Schimoni*, qui dit : « Quiconque se repent d'une seule faute commise, Dieu le saint béni l'appellera d'un nom agréable, par le nom d'élu (5). »

Il nous reste quelques courtes observations à faire sur les lettres adressées aux anges de Thyatire, de Sardes, de Philadelphie et de Laodicée. Dans celle adressée à l'ange de Thyatire il est de nouvau question des Nicolaïtes et de leurs désordres dans cette Eglise. La Jesabel, en effet, dont parle Apoc. II, 20, n'est personne d'autre qu'une adhérente de cette secte qui, sous le nom de prophétesse, répandait les doctrines immorales de ces gnostiques. Le nom de cette femme est évidemment symbolique et une allusion à la femme du roi Achab. Quant à l'ange de Sardes, si vivement blâmé (6), il est difficile d'y voir le représentant d'une Eglise chrétienne du temps de Néron. Eusèbe parle du reste

(1) Pline, épît. 219-220.

(2) Marquardt : *Handbuch*, etc. III, p. 476. Comp. la manne céleste (μάννα) promise au vainqueur chrétien (Apoc. II, 17).

(3) Marquardt : III, p. 544.

(4) Il est vraiment étonnant que nos remarques, fondées sur les allusions évidentes des termes ψῆφον et μάννα, n'aient pas surgi dans l'esprit des exégètes pour la détermination exacte du sens du premier surtout de ces termes dans notre texte apocalyptique. Voir à ce sujet les diverses opinions les plus héteroclites exposées par Dusterdieck, p. 168-169.

(5) *Midrasch Ialkut Schimoni*, part. 2, fol. 105, 1.

(6) Apoc. III, 1 ss.

de cette Eglise comme n'existant que depuis la première moitié du second siècle (1). L'ange de Philadelphie par contre est loué pour sa constance en présence de l'imminence des persécutions romaines ou juives dont nous avons déjà parlé (2). Eusèbe nous parle, en effet, de douze martyrs philadelphiens qui moururent avec Polycarpe (3). Ce sont ces persécutions que prédit notre lettre, c'est-à-dire celles qui eurent lieu sous Trajan et ses successeurs. Quant à l'ange de l'Eglise de Laodicée, de cette Eglise que Paul avertissait devant le gnosticisme judaïsant naissant, il nous est montré plongé dans la tiédeur et l'orgueilleuse propre justice (4). Si nous comparons la situation de l'Eglise de Laodicée, de l'année 62, date à laquelle nous plaçons la composition de l'épître aux Laodicéens (Ephésiens), à la situation dépeinte par notre lettre apocalyptique, la différence est grande! Ce n'est donc pas à l'époque de Néron qu'une pareille lettre a pu être écrite à l'ange de Laodicée, aussi peu que celles adressées aux anges des autres six Eglises caractérisées par notre document apocalyptique. Encore une fois, nous sommes ici non à l'époque de Néron, mais à celle de Trajan.

Cette thèse, nous essayerons de l'établir plus solidement encore par une seconde étude sur le chapitre XIII de l'Apocalypse et principalement sur le faux prophète et le chiffre 666 de ce chapitre.

A. WABNITZ.

(1) *Hist. eccl.* IV, 13, 26; V, 24.
(2) Apoc. III, 8, 10.
(3) *Hist. eccl.* IV, 15, 45.
(4) Apoc. III, 15 ss.

REVUE DE PHILOSOPHIE FRANÇAISE

Les origines, par E. de Pressensé. — *Les nouvelles bases de la morale*, par Elie Blanc, abbé. — *Etude sur le traité du libre arbitre de Vauvenargues*, par M. l'abbé Morlais. — *Socialisme, naturalisme et positivisme*, par M. Ferraz, 3e édit. — *Vivre : la vie en vaut-elle la peine?* par Mallock. — La *Revue positive* et l'*Ecclésiaste*. — *La philanthropie scientifique et M. Fouillée*. — *Le droit et M. Espinas*.

I

Il est juste que je fasse passer, avant tous les autres, dans cette revue de philosophie, l'ouvrage de M. de Pressensé sur les origines. Par la gravité des problèmes abordés, par la solidité et l'éloquence de la discussion, par la haute portée religieuse et morale des solutions réfutées ou soutenues, ce livre est au premier rang.

Ainsi qu'il convient en bonne logique, M. de Pressensé commence par le problème de la connaissance. Des écoles contemporaines, en grand crédit, prétendent lui barrer le chemin, dans l'enquête qu'il se propose. Le positivisme interdit la recherche des causes ; la psychologie anglaise dissout le principe de causalité et détruit tout à priori dans l'esprit humain ; M. Taine fait reposer l'édifice de la connaissance sur une hallucination ; le scepticisme rend toute science impossible. Ces doctrines sont vivement exposées et fortement jugées par M. de Pressensé. Puis, il met en présence le cartésianisme et le criticisme qui se corrigent et se complètent. C'est dans leur conciliation, préparée par Maine de Biran, qu'il trouve la vraie solution du problème de la connaissance.

Une fois la possibilité de la connaissance établie, M. de Pressensé aborde le problème cosmologique. La présence d'une pensée ordonnatrice qui se montre par tant de merveilleuses marques dans la nature et à laquelle l'esprit humain croit invinciblement en dépit des systèmes, est révoquée en doute par diverses écoles

anciennes et contemporaines, aux yeux desquelles les harmonies tant admirées ne sont pas des fins prévues et poursuivies par une intelligence, mais simplement des résultats du mouvement universel des atomes. Parmi ces écoles, la plus importante aujourd'hui est celle du transformisme matérialiste et mécanique. M. de Pressensé lui consacre un examen spécial, sans négliger de toucher un mot des étranges systèmes de Schopenhauer et de Hartmann, qui proclament la cause finale, mais proscrivent la cause intelligente et consciente.

Après le problème cosmologique, le problème anthropologique. A mesure que nous avançons, la discussion se resserre davantage autour de l'homme, et prend un intérêt dramatique et solennel. L'homme est-il un pur produit de la nature? Faut-il identifier en lui le moral avec le physique? Y a-t-il autre chose qu'une différence de degré entre l'homme et l'animal? Telles sont les graves et brûlantes questions discutées dans ces chapitres avec une élévation de pensée et une émotion généreuse qui n'ôtent rien à la sévérité du débat.

Enfin, l'origine de la morale et de la religion. C'est pour résoudre ce dernier problème que tous les autres avaient été posés et résolus. Le grand intérêt, pour M. de Pressensé comme pour nous, dans ces controverses sur l'origine du monde et de l'homme, c'est que la morale et la religion sont engagées tout entières dans la solution qui prévaudra. A le bien voir, il n'y a pas d'autre problème que celui de l'origine de la morale et de la religion, dans le livre de M. de Pressensé. C'est donc avec toute la force accumulée des démonstrations antérieures qu'il vient prouver, dans ces dernières discussions, l'obligation morale contre l'utilitarisme associationiste ou autre, la liberté humaine contre le déterminisme, la sanction morale contre le pessimisme, et l'insuffisance radicale des diverses explications naturalistes de la religion.

On le voit, il serait difficile de réunir, dans un même volume, un plus grand nombre de questions fondamentales et actuelles, touchant à tous les domaines à la fois. Ce qui caractérise la philosophie et la science de notre temps, c'est leur union de plus en plus étroite ; la philosophie, souvent la plus aventureuse, prétend s'appuyer sur les données de la science, et la science elle-même, dont le rôle devrait se borner à constater le comment des

choses, ne peut s'empêcher de décider du *pourquoi*, tout en soutenant avec insistance que la métaphysique échappe à sa prise. Il fallait donc, dans cette question des origines, non seulement connaître les opinions des philosophes, mais consulter aussi les livres des savants. C'est ce qu'a très bien compris M. de Pressensé. On est confondu de voir les prodigieuses lectures qu'il a dû s'imposer, et l'on admire en même temps la facilité avec laquelle il s'est assimilé des matières où il prétend n'avoir pas une compétence spéciale. Il se meut avec une aisance merveilleuse dans ce monde, nouveau pour lui, s'il faut l'en croire, comme s'il n'en avait jamais pratiqué d'autre. Avec une intrépidité généreuse, il se porte sur les points les plus menacés ; il ne cache, ni aux autres ni à lui-même, la force réelle de l'ennemi ; il ne lui attribue pas des arguments méprisables, pour remporter une victoire plus facile, et il ne tranche pas les questions par des exclamations ou des anathèmes.

Il n'avait d'autre ambition que de rédiger le bulletin de la grande bataille ; il a fait plus que cela : il a amené de nouvelles troupes sur le terrain, et s'est jeté vaillamment avec elles dans la mêlée. Son ouvrage n'est pas seulement un brillant résumé des redoutables discussions qui se poursuivent à l'heure actuelle sur les origines des choses ; il est aussi une éloquente et victorieuse apologie de la dignité humaine, c'est-à-dire de la liberté, du devoir, de la foi en Dieu.

M. de Pressensé a rendu un nouveau et signalé service à cette noble cause à laquelle il a donné sa vie. Son livre sera dans les mains de tous ceux que préoccupent ces hauts problèmes, de tous ceux qui éprouvent le besoin de raffermir leurs convictions spiritualistes ou désirent raffermir celles d'autrui, et nous sommes plus réjoui qu'étonné en apprenant que la première édition est déjà épuisée.

II

Est-ce à dire qu'il n'y aurait aucune partie faible à signaler, aucune objection à produire ? Non, sans doute ; dans un ouvrage aussi étendu, et qui touche à tant de sujets si compliqués et si

difficiles, il serait bien extraordinaire que le lecteur, d'ailleurs sympathique aux thèses soutenues, pût tout approuver également et tout admirer d'un bout à l'autre. Je serais tenté de penser, pour ma part, que M. de Pressensé n'a pas assez tenu compte des germes d'humanité qui apparaissent dans le monde animal et qui sont un des arguments les plus favorables à la doctrine de l'évolution, en tout cas, un des plus impressifs sur le commun des hommes. Il ne me semble pas avoir réellement prouvé qu'il y eût autre chose qu'une différence de degré entre l'homme et l'animal au point de vue de l'intelligence. J'aurais aimé qu'il nous fit mieux comprendre comment des animaux peuvent vivre en société, sans une règle commune à laquelle ils se soumettent et soumettent les récalcitrants, ce qui a bien quelque peu l'air d'un commencement de l'idée du droit au sein de l'animalité. Mais, je m'arrête; je ne veux pas me laisser entraîner à une discussion de détail, qui courrait risque de faire perdre de vue l'assentiment général et reconnaissant que je donne à cet excellent et remarquable ouvrage.

Je suis d'ailleurs préoccupé d'un souci bien autrement fondamental, s'il m'est permis de m'exprimer ainsi.

La grande erreur, sans cesse combattue dans le livre de M. de Pressensé, c'est la doctrine de l'évolution. Je ne dis pas que ce soit la seule qu'il se donne mission de réfuter, et je n'oublie pas que d'autres systèmes reçoivent aussi de terribles coups de sa main vigoureuse autant que courtoise. Mais, il est évident que soit dans le problème cosmologique, soit dans le problème anthropologique, soit dans celui de l'origine de la religion et de la morale, partout, enfin, jusque dans le problème de la connaissance, c'est à l'évolution que se heurte M. de Pressensé, et c'est à elle qu'il finit par avoir surtout affaire. L'impression qui reste, après qu'on a lu ses fortes démonstrations, c'est plus que jamais que cette doctrine, en si grande vogue de nos jours, peut être une brillante hypothèse, pleine d'enchantements et de merveilles, mais n'est après tout rien de plus encore qu'une hypothèse, qui, bien loin d'être prouvée, a toujours contre elle quelques-unes de ces énigmes dont parlait M. du Bois-Reymond, comme la naissance de la vie au sein du monde inorganique, et le passage de la mécanique à la pensée : Aucune des explications proposées par les représentants de l'évolution n'a réussi jusqu'à présent à faire comprendre seulement

la possibilité de ces transitions ; et l'on est tout disposé à souscrire à cette conclusion d'un ouvrage anglais que j'avais l'autre jour entre les mains (1) : « Les choses étant telles, nous devons conclure que l'évolution non seulement n'est pas une loi prouvée, mais n'est pas même une hypothèse scientifique. C'est une supposition qui peut être prouvée ou réfutée dans l'avenir ; pour le moment, elle reste une simple conjecture (a guess) ».

Il n'en est pas moins manifeste que la doctrine de l'évolution envahit les esprits comme par un mouvement irrésistible et continu. On compte les savants qui font encore des réserves. Pour la grande majorité, il y a là une vérité désormais acquise, que peuvent seuls constester les retardataires de la science et les partisans de philosophies ou de théologies surannées. On n'a qu'à ouvrir une revue française ou étrangère, pour reconnaître à quel point la nouvelle doctrine pénètre de la science dans la philosophie, et est en train de transformer la psychologie et la métaphysique. Ne voit-on pas un philosophe comme M. Secrétan, celui-là même auquel M. de Pressensé a dédié son livre, et qui prétend rester fidèle aux thèses fondamentales de sa philosophie morale, se laisser entraîner dans ce mouvement et admettre de plus en plus la possibilité de l'évolution ? Ne rappelions-nous pas l'autre jour, ici même, que ce penseur était tenté de trouver cette façon de créer les choses et les êtres plus conforme que toute autre à l'idée que sa philosophie de la liberté donne de Dieu et de son activité créatrice ? N'a-t-il pas exquissé, dans un article de la *Revue philosophique* (2), une conception de l'évolution qui laisserait subsister la liberté, le péché, la responsabilité ? Ne sait-on pas que Rothe, ce grand théologien, qui croit avec énergie à la personnalité divine, à la possibilité et à la réalité du miracle, et qui porte dans tous ses écrits un sentiment moral vigoureux et décidé, expose dans sa *Theologische Ethik* une idée sur la formation de l'homme qui la ramène à une évolution de l'animalité ?

(1) *Permanence and Evolution*, by S. E. B., Bouverie-Pusey, 1882. L'auteur traite la question d'un point de vue exclusivement scientifique, sans faire intervenir dans la discussion aucune préoccupation de morale ou de religion.

(2) *Revue philosophique*, sept. 1882.

Il faut d'ailleurs reconnaître que, si la doctrine de l'évolution n'est encore qu'une hypothèse, cette hypothèse est d'une simplicité grandiose, et il n'est pas démontré qu'elle soit fausse. Nous pouvons établir, je crois, que certaines façons d'expliquer l'évolution d'un règne à un autre, d'une espèce à une autre ne sont pas soutenables. Nous avons le droit d'affirmer, à l'heure actuelle, qu'on n'a pas montré comment avait été comblé l'abîme qui sépare tel domaine de tel autre, mais les croyants de l'évolution peuvent toujours conserver la confiance que des découvertes ultérieures rempliront cet abîme ou feront apparaître le passage étroit, aujourd'hui invisible, qui s'est peu à peu formé pour conduire de l'un de ses bords à l'autre. La question n'est pas tranchée sur le terrain scientifique, mais la presque totalité des savants, entraînant à leur suite un nombre considérable de philosophes, se prononcent chaque jour plus nettement en faveur de l'évolution.

Il est donc certain que s'insurger contre la doctrine de l'évolution, c'est se mettre en travers du mouvement général des esprits; c'est entrer en conflit direct avec ce qu'on peut appeler de plus en plus la science et la philosophie de notre temps.

Est-il bien sûr que l'intérêt moral et chrétien nous commande cette résistance et ce combat? Pour ma part, je l'ai pensé longtemps. Je l'ai même écrit. Je suis moins décidé là-dessus aujourd'hui. Je me demande s'il n'y aurait pas un moyen de concevoir l'évolution d'une manière qui laissât subsister le monde moral tout entier. Je n'en conclurais pas que l'évolution est vraie et qu'il faut, du coup, se ranger sous sa bannière, mais simplement que nous n'avons pas à nous inquiéter à son sujet, et que nous sommes absolument désintéressés, en ce qui la concerne.

Il me semble que nous marchons visiblement dans ce sens. C'est déjà un point acquis, parmi nous, que création et évolution ne sont point incompatibles, que la seconde peut être la suite et la continuation de la première; que Dieu peut très bien avoir jugé bon de créer les divers êtres vivants, y compris l'homme, par le moyen de l'évolution. Mais qu'on y prenne garde, si l'on fait cette concession, — et comment ne pas la faire, car comment avoir la prétention de fixer l'unique façon dont il soit permis à Dieu de créer — on enlève tout force aux arguments tirés de l'impossibilité où nous sommes d'expliquer le passage de l'inorganique à l'organique, de la mécanique à la pensée, puisque, en admettant

que Dieu a pu créer l'homme par évolution, on admet par là même qu'il a pu réaliser ce passage incompréhensible et mettre dans la matière élémentaire en la créant, la possibilité de ces transformations.

Partant de ce point admis, que Dieu peut avoir créé l'homme par évolution, j'écrivais dans ma précédente revue (1) que la véritable question était désormais de savoir si l'évolution pouvait se concilier — non pas avec l'idée d'un Dieu créateur, mais avec la liberté, le péché, la responsabilité, c'est-à-dire avec la moralité. Mais, en y réfléchissant, je trouve que cette question n'en est plus une pour celui qui admet que Dieu a pu créer par évolution l'homme, c'est-à-dire un être libre, un être pouvant pécher et se sentir responsable de son péché.

D'ailleurs, ne pourrait-on pas nous faire observer, pour triompher de nos hésitations, qu'en fait chaque individu humain passe par une évolution véritable depuis la cellule jusqu'à l'homme fait? Cela ne nous empêche pas de croire à la liberté et à la responsabilité. Pourquoi cela serait-il impossible, du moment qu'il s'agirait — non plus de nous-mêmes — mais du premier homme?

Ce sont des considérations de ce genre qui me font me demander si, pour sauver nos convictions morales et religieuses, nous sommes obligés de déclarer la guerre à l'évolution; si, en le faisant, nous ne commettons pas l'imprudence de rendre notre foi solidaire de systèmes scientifiques ou philosophiques en discrédit, et, que sais-je, si nous ne traitons pas en ennemie une conception qui nous offrira peut-être un jour des ressources inattendues pour expliquer et venger telles de nos doctrines les plus attaquées? Je me demande, enfin, s'il est absolument impossible de concevoir une évolution, aboutissant, sous la direction de Dieu, à la formation d'un être doué du pouvoir de se déterminer lui-même, prenant conscience à la fois de Dieu, de la liberté, de l'obligation morale, se prononçant pour le mal quand il pouvait se prononcer pour le bien, et, entraînant, en vertu même des lois de l'évolution, toute sa race après lui dans la même voie?

Je voudrais qu'on examinât cette question; on marquerait les conditions auxquelles toute doctrine sur l'origine de l'homme

(1) *Revue théologique*, juillet-sept. 1882, p. 252.

doit satisfaire pour laisser subsister le monde moral et religieux; on montrerait que ces conditions peuvent être remplies, quelle que soit la supposition admise, création ou évolution; que, visant uniquement la cause première et la cause finale, ces conditions sont de leur nature en dehors des prises de la science, qui constate les lois des choses sans atteindre jamais les causes; que, postulées par la conscience morale, elles n'ont à redouter aucun à priori, aucune métaphysique, car il ne saurait y avoir ni à priori, ni métaphysique contre la morale. Et l'on conclurait qu'il n'y a pas à s'inquiéter ou à protester à propos de l'évolution; fût-elle démontrée, ce qui n'est pas encore, elle n'entamerait en rien notre foi (1).

Il me semble qu'une semblable étude aurait formé une belle conclusion au beau livre de M. de Pressensé. Pour la faire cadrer avec le reste de ses démonstrations, il y aurait peut-être quelques retranchements à pratiquer ou quelques nuances à mettre en saillie, mais, si je ne me trompe, il n'y aurait pas de grand changement à opérer dans la pensée de l'éloquent et savant apologiste. Ne distingue-t-il pas lui-même entre l'évolutionisme, qui traite des conditions d'existence des choses, et le transformisme qui tranche les questions d'origine dans le sens matérialiste? N'affirme-t-il pas que nul conflit nécessaire n'existe entre le premier et le théisme, et que seul le transformisme matérialiste est incompatible avec le théisme? Enfin n'ajoute-t-il pas que ce dernier dépasse la sphère de la science expérimentale?

Au fond, je n'ai pas dit autre chose.

III

M. l'abbé Elie Blanc a consacré un petit volume (2) à l'expo-

(1) Je ne puis pas dire que M. Secrétan ait réussi, dans son article « le Droit et le Fait » (*Revue philosophique*, 1883), à concilier la conscience morale avec l'évolution. On attendait du philosophe de la liberté une répudiation plus énergique de toute idée de faire entrer le mal comme un élément nécessaire dans le plan de Dieu.

(2) *Les nouvelles bases de la morale*, 1881, Lyon, Vitte et Perrussel, 127 p.

sition et à la réfutation de la morale évolutioniste dont M. Spencer a tracé les bases dans son dernier ouvrage « Data of ethics, » traduit en français sous le titre de : *Les bases de la Morale évolutioniste.* Il y a des choses fort justes et des objections solides dans cet opuscule sagement pensé et convenablement écrit ; mais il s'en faut que la réfutation aille au fond de la question et soit définitive. Pour dire ma pensée, ce n'est pas en faisant, d'une manière générale et à priori le procès à la théorie de l'évolution, qu'on doit discuter avec M. Spencer. L'évolution n'est qu'une hypothèse, dites-vous, soit; mais, au point de vue scientifique, la création immédiate est aussi une hypothèse. L'hypothèse de l'évolution répugne, assurez-vous. Il y en a qui éprouveront aussi quelque répugnance à admettre que Dieu ait créé immédiatement telles espèces hideuses ou dégoûtantes. Ce qu'il faut combattre et réfuter chez Spencer, c'est la notion utilitaire, c'est la négation de la liberté, c'est l'évolution telle qu'il prétend la décrire et qui n'*évolue* pas, mais franchit des abîmes. En un mot, c'est sur des observations qne s'appuie Spencer; ses raisonnements ne sont, le plus souvent, que des analogies prises dans les divers domaines de l'existence, rapprochées avec art, doucement sollicitées. Il faut lui montrer que ces analogies n'existent pas, et que son évolution n'explique pas, mais nie les faits réels de la morale. Il faut aussi lui faire voir que sa prophétie sur l'avenir de l'humanité est un acte de foi ou de métaphysique, nullement la conclusion d'une démonstration expérimentale. Bien que l'ouvrage de M. Elie Blanc ne réponde pas d'une manière suffisante à ce programme, on ne le lira pas sans intérêt ni profit.

M. l'abbé Morlais (1) en étudiant le *Déterminisme* de Vauvenargues a abordé une question qui est plus que jamais à l'ordre du jour des discussions philosophiques, mais on ne peut dire que son travail ait fait avancer d'un grand pas la solution du problême. Je ne crois pas d'ailleurs qu'on réussisse jamais à le ré-

Cet ouvrage fait partie d'un ensemble de publications apologétiques qui porte le nom de *Bibliothèque de la Controverse,* pour avoir paru d'abord dans la revue *la Controverse.* J'ignore si d'autres livres que celui-ci et *l'Homme-singe et nos Savants,* par le R. P. Haté, ont été mis dans cette collection.

(1) *Etude sur le traité du libre arbitre de Vauvenargues,* 1881.

soudre. On l'a dit : la liberté est un mystère. On croit à un mystère, on ne le démontre pas, on ne l'explique pas. Croire à la liberté est un acte de liberté. Nous croyons à la liberté, non parce que nous avons réfuté toutes les objections qu'on lui oppose, ou résolu toutes les difficultés qu'elle soulève, mais parce que nous voulons y croire, et nous y voulons croire parce que nous voulons croire au devoir et à Dieu.

Je viens de lire, avec un vif intérêt et une satisfaction continue, la troisième édition du volume de l'*Histoire de la philosophie française au XIXe siècle*, de M. Ferraz, qui traite du socialisme, du naturalisme et du positivisme. J'ai vu successivement passer devant mes yeux ces hommes et ces systèmes qui ont fait tant de bruit dans la première moitié de ce siècle, les Saint-Simon, les Charles Fourier, les Pierre Leroux, les Proudhon, avec quelques autres qui sont restés des puissances intellectuelles dans notre génération, tels que Auguste Comte et Littré. En quelques mots, M. Ferraz résume leur vie, décrit leur caractère, analyse le contenu de leurs écrits, expose et juge leurs systèmes. Sa critique est franche, sévère, parfois écrasante, mais toujours bienveillante et équitable. C'est en vérité quelque chose d'édifiant de voir ce souci continuel de relever ce qui peut excuser ou expliquer l'erreur, et tout ce qu'il peut y avoir de noble et de vrai dans les systèmes qu'il condamne. Cette absence de passion, cette haute impartialité, cette imperturbable bienveillance ajoutent singulièrement de force à sa critique. Il faut que l'erreur lui ait été dix fois prouvée, et lui ait paru décidément grave, pour qu'un tel juge se soit décidé à prononcer condamnation. Et ce sont bien, en effet, de graves erreurs que celles qu'il signale et qu'il juge. Tous ces systèmes socialistes, naturalistes, positivistes se tiennent par un lien commun : ils dérivent du sensualisme, c'est-à-dire de ce principe, exprimé ou sous-entendu, affirmé, jamais prouvé « qu'il n'y a pas d'autre moyen de connaître que les sens, ni d'autre méthode que l'observation sensible. » C'est en partant de ce principe « que les plus conséquents d'entre eux arrivent à nier « la liberté, le devoir et le droit que l'observation sensible n'at- « teint pas, et finissent par concevoir l'humanité comme soumise « aux mêmes lois que le reste du règne animal ou plutôt que « le reste de la nature, aux lois du déterminisme universel. » p. 486. Ce qui est la destruction de l'ordre moral tout entier.

Proudhon fait une noble exception par son affirmation de la liberté, de la justice et de la dignité humaine; mais quelles contradictions et quelles inconséquences ! On le voit, le point de vue de M. Ferraz n'est pas seulement celui d'un spiritualisme élevé, mais trop intellectualiste, c'est un point de vue essentiellement moral. Nous ne saurions trop recommander la lecture de cet ouvrage à quiconque veut, sans recourir aux écrits originaux, pas toujours faciles à trouver, ni toujours agréables à compulser, acquérir une connaissance exacte et raisonnée de systèmes qu'on ne peut ignorer sans ignorer tout un côté de notre singulière et grande époque, et qui, tout passés qu'ils sont, ont abordé des questions encore aujourd'hui posées et pressantes. M. Ferraz n'en est, du reste, pas à ses débuts ; d'abord, le volume dont nous venons d'entretenir nos lecteurs est la 3e édition de la 1re partie d'une *histoire de la philosophie française au XIXe siècle* dont *Traditionalisme et Ultramontanisme* compose la deuxième partie. Et, auparavant encore, il avait fait paraître une *Philosophie du devoir* (1) où il exposait et fondait les principes de la morale, et qu'il a fait suivre, il n'y a pas longtemps, d'un exposé de *nos droits et nos devoirs* (2). Tous ces ouvrages sont pleins d'un spiritualisme moral qui en fait une des lectures les plus saines qu'on puisse recommander.

IV

On a déjà beaucoup parlé de l'ouvrage que M. Mallock (3) a dirigé contre l'école positiviste anglaise, et qu'une traduction

(1) *Philosophie du devoir* (couronné par l'Académie française), 3me édition.

(2) *Nos droits et nos devoirs, Morale pratique,* 1881.

(3) *Vivre : la vie en vaut-elle la peine?* par Villiam Hurell Mallock, traduit par F. R. Salmon, 1882.

vient de mettre à la portée de notre public. Les positivistes français répondront-ils? Jusqu'à présent, que nous sachions, ils ont gardé le silence. Que pourraient-ils, en vérité, répondre? A côté et au-dessous des positivistes naïvement optimistes, comme était Littré, ils sont toujours plus nombreux les positivistes pessimistes qui jugent l'existence mauvaise, et qui donnent ainsi d'avance pleinement raison à M. Mallock. Si celui-ci attaquait leur méthode, leur classification des sciences, leur fameuse théorie des trois états, il pourrait y avoir matière à discuter. Mais le critique anglais se borne à demander quel prix peut bien avoir encore une existence, enfermée dans l'étroit horizon de la terre et dans les étroites limites des sens? En vérité, que peuvent indiquer les positivistes, qui donne de la valeur à une telle vie? Le plaisir? Combien douteux, rare et en tout cas éphémère! Le bien moral, la vérité? Qu'est-ce que cela, pour des positivistes! L'ouvrage a des longueurs, il est mal traduit, mais il est irréfutable, et présente des pages d'une force, à la fois, et d'un agrément extraordinaires. On y touche du doigt la vulgarité, la platitude, l'inconséquence et le danger du positivisme. Il est vrai que l'auteur combat moins le positivisme proprement dit, que la tendance à enfermer l'homme tout entier dans ses sens, et à nier l'esprit. Sa polémique n'en a que plus de portée. Elle nous fournit d'ailleurs une preuve nouvelle, que le terrain solide où l'on doit se placer pour ruiner l'erreur comme pour fonder la vérité est le terrain moral.

Je dirai peu de chose des deux derniers chapitres où, d'une manière bien inattendue, l'auteur s'efforce d'établir la nécessité d'une église infaillible pour que le théisme se puisse soutenir et réaliser. Le catholicisme y est représenté de la façon qui pouvait le mieux le rendre acceptable à des anglais : les conciles sont de grands parlements qui formulent les vérités à mesure qu'elles se font jour dans l'Eglise; rien n'empêche que dans quelque temps, lorsque la critique biblique aura achevé son œuvre, un concile ne recueille les résultats acquis et ne formule sur la Bible et sur l'inspiration un dogme où les savants les moins croyants seront étonnés de reconnaître le fruit de leurs travaux. C'est ainsi que l'Eglise se met au courant des progrès des diverses époques. Preuve en est, sans doute, le dernier concile, avec son dogme de l'Immaculée Conception et son Infaillibilité papale!

Nous admirons dans ce chapitre l'habileté de M. Mallock, mais plus encore son courage. Il ne doit pas se dissimuler que son apologie de l'Eglise n'a pas de grandes chances de réussir auprès des protestants ou des libres-penseurs. Il y a des évidences qui sont plus fortes que toutes les démonstrations, et ici l'évidence, c'est que l'Eglise catholique appartient à un autre âge et représente l'immobilisme ou plutôt le retour en arrière et non le progrès, l'asservissement des consciences et non la liberté, la détérioration du christianisme et non la vérité. Il est douteux que le pape infaillible acceptât lui-même cette façon un peu trop parlementaire de concevoir les institutions de l'Eglise. Les notes mises dans l'appendice par le traducteur, n'ont, en réalité, d'autre but que de redresser l'orthodoxie chancelante de l'auteur, dont on nous dit dans une phrase assez mystérieuse : « il ne combat pas dans nos rangs catholiques, par où l'on explique aisément qu'il n'ait point pénétré dans tout son ensemble et dans toutes ses parties la divine constitution de l'Eglise, qu'il ait salué la lumière sans en avoir embrassé tous les rayons » p. 368.

M. Renouvier (1) fait remarquer avec raison que M. Mallock fonde son catholicisme comme Joseph de Maistre sur l'utilitarisme, qu'il méprise la conscience et fait fi de la vérité. Du reste, il est inconséquent, car il finit par juger l'Eglise infaillible et lui donner des conseils !

La *Revue positive* se charge de temps en temps, on le sait, de fournir la preuve que, loin d'être comme le prétendent quelques-uns de ses partisans, un obstacle à l'invasion du pessimisme, le positivisme en est la préparation la plus sûre. C'est M. Ledrain qui est, cette fois, le démonstrateur dans son article sur l'*Ecclésiaste* de M. Renan (2).

Il commence par caractériser M. Renan, dans lequel il voit un composé de gascon et de celte, ce qui explique selon lui son goût pour les contradictions. M. Renan ajoute à cette propension un grand subjectivisme : c'est lui-même qu'il retrouve et qu'il peint partout. Ce qu'il a fait sous des formes diverses dans ses divers ouvrages, il n'a pas manqué de le répéter dans sa préface de

(1) *Critique philosophique*, 12 août 1882.

(2) *Revue positive*, sept.-oct. 1882.

l'*Ecclésiaste*. Dans ce Qohelet (1) sceptique et souriant, découragé et résigné, se livrant à de délicieuses fantaisies philosophiques, badinant sur l'amer néant des choses, n'ayant aucune vocation pour l'héroïsme, et marquant la supériorité de son libre esprit par son peu de souci de se contredire « au moins une fois par jour, » qui n'a reconnu le charmant auteur de la *Vie de Jésus* et des *Dialogues philosophiques*.

Mais M. Ledrain ne retrouve pas là le portrait véritable de Qohelet. Selon lui, Qohelet est un pessimiste : « vanité des vanités tout est vanité, » voilà le fond de sa pensée et la conclusion de toutes ses expériences. On pourrait croire qu'à son tour, M. Ledrain s'est peint lui-même, en dessinant la figure de Qohelet. Voici, en effet, les paroles tristes et amères qui terminent son article :

..... Détruira-t-on ce dont la pensée seule suffit à tout corrompre, c'est-à-dire la vieillesse et la mort ? O misérable sort de l'homme ! O chose terrible que cet univers ? Ce n'est certes pas cet ouvrage de bonté infinie que nous représentait M. Renan, dans un discours sur les prix de vertu. Oui, il a raison le vieux Qohelet : « Mille fois heureux l'avorton qui n'est pas parvenu au jour et n'a pas vu l'œuvre mauvaise qui s'accomplit sous le soleil ! » Les grands esprits et les grands artistes, comme M. Littré et M. Renan, ne sont pas même capables de donner quelque prix à notre planète, et de contrebalancer, en quoi que ce soit, la masse de ténèbres et d'horreur qui pèse sur nous jusqu'à nous écraser.

Il y a certainement plus de vérité dans l'appréciation de M. Ledrain que dans la fantaisie de M. Renan. Qohelet a l'âme pleine d'indignation et d'amertume ; il est ébranlé jusque dans les parties les plus profondes de son être ; il souffre, il lutte, il est au plus fort de l'épreuve et de la tentation — il ne badine pas. Le spectacle de la vanité et de la misère universelle bouleverse chez ce juif toutes les convictions et toutes les espérances dont il se nourrissait avec son peuple. Il est tenté de chercher l'étourdissement et la joie dans les plaisirs ; mais, toujours, il sent l'insuffisance et le tourment des plaisirs. Finalement, il demeure

(1) C'est le nom Hébreu que nos versions ont rendu par *Ecclésiaste*.

convaincu que tout est vain d'une vanité radicale et irrémédiable. Une seule chose demeure : crains Dieu.

Qohele est un pessimiste, soit ; mais un pessimiste qui croit en Dieu ; et qui, ne pouvant résoudre les difficultés que pose à sa raison et à sa conscience le spectacle de la vie, se calme en se répétant qu'une chose est certaine, c'est qu'il faut craindre Dieu et le servir. Qohelet est de la famille de ce grand sage et de ce grand poète qui a écrit le livre de Job, en particulier cet admirable chapitre XXVIII[e] dans lequel, après avoir exposé, dans un incomparable langage, l'impossibilité pour l'homme de trouver et d'acquérir la sagesse, c'est-à-dire la connaissance et l'explication de toute chose, conclut en ces termes :

« Voici, la crainte du Seigneur, c'est la sagesse ;
Et se détourner du mal, c'est l'intelligence. »

V

M. Fouillée a publié dans la *Revue des deux mondes* (1) une étude un peu confuse, mal ordonnée, mais fort intéressante sur la philanthropie scientifique. L'intention de l'article est de montrer que les nouvelles doctrines tendent à supprimer la charité, pour la remplacer par un exercice scientifique de l'assistance publique. L'habile écrivain se figure que la charité chrétienne est par nature et nécessairement, une impulsion sentimentale, sans règle, ni sagesse. Il la séparait autrefois de la justice ; il prétend ici la séparer de la science. Il ne voit pas que la charité, par essence, par nature, veut le bien véritable d'autrui, et se fait un devoir de s'éclairer sur ce qui est ce véritable bien. Qu'on lui prouve scientifiquement qu'elle s'est souvent trompée, que telle façon de secourir les malheureux entraîne plus de maux qu'elle ne donne de soulagement, abaisse au lieu de relever, accroît les causes de

(1) Septembre 1882.

misère au lieu de les diminuer, et la charité chrétienne s'empressera de changer ses procédés. « La vraie bienfaisance, dit M. Fouillée, est celle qui encourage, non la paresse, l'imprévoyance et la dégénérescence de la race, mais le travail, l'économie, le progrès moral et physique des générations ». — Croit-il tout de bon que ce programme soit uniquement celui de la philanthropie scientifique ! Il y a longtemps que c'est celui de nos œuvres de charité. Il suffirait à M. Fouillée de jeter un coup d'œil sur un de nos traités de morale, ou seulement, sur un des rapports de nos œuvres de bienfaisance pour s'en convaincre.

Là n'est pas l'intérêt ni la portée de l'article. On veut détruire le christianisme, le spiritualisme, la morale du devoir. On adhère avec éclat aux doctrines évolutionistes que l'on croit destinées à ruiner définitivement toutes ces vieilles superstitions du genre humain. Mais, on ne peut se dissimuler que ces doctrines anciennes étaient des puissances de cohésion sociale; si on les détruit dans l'esprit de nos contemporains, la société ne tombera-t-elle pas en poussière ? De plus, quelques hardis partisans des idées nouvelles n'ont pas craint d'en tirer des conséquences révoltantes. M. Fouillée qui se sent de plus en plus amené à ces nouveautés dites évolutionistes, qui, en tout cas, rejette les croyances anciennes, éprouve le besoin d'écarter ces conséquences et ces craintes.

Mais, il ne fait pas attention que, du même coup, il venge la charité chrétienne des reproches sous lesquels on avait voulu l'accabler. M. Herbert Spencer, Mme Clémence Royer et autres faisaient observer que la qualité d'une société baisse sous le rapport *physique* par la conservation artificielle de ses membres les plus faibles, et sous le rapport *moral* par la conservation artificielle des individus les moins capables de prendre soin d'eux-mêmes. On voit d'ici tout ce qu'on pouvait tirer de ces observations pour écraser la charité chrétienne qui fait une œuvre inverse de celle de la sélection naturelle. Tandis que celle-ci élimine les faibles, et conserve les forts pour le progrès de la société, la charité conserve les faibles, en accroît le nombre pour l'affaiblissement des forts et l'abaissement croissant de la société. Conclusion : il faut se défaire de toute pitié insensée et abandonner les faibles au jeu des forces naturelles qui en débarrasseront la société.

M. Fouillée ne peut accepter ces conséquences, et s'attache à

démontrer qu'une philanthropie scientifique y échappe. Il n'a pas de peine à prouver que l'on exagère infiniment l'influence fâcheuse de la conservation des faibles sur le développement physique ou moral de la société et à faire ressortir les bienfaits des institutions philanthropiques : en répandant l'instruction et la moralité, en mettant à la portée de tous les instruments du développement intellectuel et du travail, elles tendent à supprimer les inégalités artificielles et funestes, et à donner libre jeu aux supériorités naturelles et bienfaisantes. En conservant des faibles, des maladifs, on peut conserver des génies comme Pascal, comme Spinosa et tant d'autres. Enfin et surtout, l'exercice de la philanthropie développe les qualités du cœur, ces penchants *altruistes* dont l'utilité sociale n'est contestée par personne. Ainsi, la charité ou si l'on veut l'appeler la philanthropie scientifique, fait une sélection d'un genre nouveau, la sélection des mieux doués pour l'ordre moral. Qu'elle prenne donc une part toujours plus grande dans nos sociétés: « la sélection s'exercera dans l'avenir (on peut l'espérer) au profit des meilleurs et des plus justes. Le milieu humain, dans l'avenir, sera sans doute le règne de la fraternité et de la justice. Donc, les nations qui survivront seront celles qui se seront adaptées le mieux au type altruiste » p. 432.

Voilà qui est pour le mieux : nous pouvons désormais prêcher la charité et nous exciter à la pratiquer de plus en plus, sans avoir à redouter les sarcasmes ou les indignations des évolutionistes. M. Fouillée nous donne de quoi leur fermer la bouche. Il nous tranquillise même sur les craintes qu'on pourrait avoir qu'une trop grande multiplication de l'espèce humaine ne se heurtât un jour contre l'insuffisance des subsistances. Le cerveau des races futures sera, nous assure-t-il, non seulement pour le volume, mais pour l'organisation, aussi différent du cerveau des races actuelles que celui-ci l'est des simples vertébrés. Or, la conséquence sera une moins grande fécondité. L'harmonie existera alors, M. Fouillée s'en porte garant, entre la population et les conditions de l'existence.

Mais M. Fouillée s'était posé une autre question : quel peut être le fondement moral de l'assistance publique? Nous avons nous, chrétiens, une réponse facile. Elle ne convient pas à notre philosophe. A voir l'embarras, les hésitations, les contradictions de sa parole, habituée pourtant à se jouer entre les contraires, on

devine que la seule réponse qu'il puisse donner à cette question ne le satisfait lui-même qu'à moitié. Ce fondement moral, c'est la solidarité, ou c'est la justice réparative. Mais la solidarité est un fait, il faudrait établir que c'est un droit ou un devoir; et la justice réparative n'aboutit qu'imparfaitement. Voici la difficulté. De quel droit dépouiller les gens de ce qu'ils ont acquis par leur travail et leur économie ou par ceux de leurs pères, pour le donner à des gens tombés dans la misère par la faute de leur paresse et de leur imprévoyance? Et quant aux enfants de ces gens là, voici ce qu'en dit M. Fouillée lui-même :

« Quand les paresseux et les insouciants appellent de nouveaux « êtres à la vie, c'est sur les hommes laborieux et prévoyants « que retombe injustement la tâche de les nourrir. Il n'est pas « besoin de porter son enfant au tour pour le mettre à la charge « de la société : quiconque remplit sa maison d'enfants qu'il « ne peut nourrir, change sa maison en hospice, et cela « de sa propre autorité, sans consulter les convenances ou les « ressources d'autrui. Il y a là une évidente violation de la jus- « tice contractuelle.... Voulez-vous renoncer au droit de propa- « gation? Si oui, l'assistance est possible; si non, elle ne l'est « pas, car vous ne pouvez exiger de ceux qui ont travaillé avant « vous, produit, épargné, qu'ils s'abstiennent de consommer les « fruits de leur travail jusqu'à ce qu'ils aient assuré la nourriture « de tous les êtres qu'il peut vous convenir à vous ou à vos des- « cendants d'appeler à l'existence. La procréation des enfants... « est un acte social et un contrat » p. 441-442.

Si l'on comprend bien ce curieux passage, M. Fouillée voudrait que le mariage fût interdit aux paresseux et aux insouciants. Il faudrait aller plus loin et trouver le moyen de prévenir les naissances illégitimes. M. Fouillée ne dit pas comment on pourrait s'y prendre pour régler de la sorte le mouvement de la population, en attendant que le développement considérable du cerveau humain produisît ses heureux effets. Il reconnaît même quelque part que des lois, en pareille matière, auraient de sérieux inconvénients. Que faire alors? Le problème n'est pas résolu, et ni la solidarité ni la justice n'en viennent à bout.

Il suit de là que M. Fouillée a admirablement réussi à laver la charité chrétienne des reproches qu'il se plaît lui-même à lui faire et a prouvé, du même coup, que la philanthropie

scientifique manque de fondement moral et de limites certaines.

Nous constatons un échec du même genre dans une entreprise analogue, tentée par M. Espinas. Il consacre trois longs articles (1) à soutenir son point de vue, soit contre M. Perrier, soit contre M. Fouillée (la science morale). De ces articles qui, comme le point de vue de M. Espinas, renferment une vérité depuis longtemps familière aux chrétiens (à savoir qu'il n'y a pas seulement des individus, mais des collectivités), nous ne voulons relever ici que quelques assertions caractéristiques, prises dans le dernier, tout entier employé à défendre, comme l'article de M. Fouillée dans la *Revue des deux mondes*, l'évolutionisme contre le reproche de détruire le droit, de nier la valeur et la dignité de l'individu, d'être contraire à une politique libérale, de prêcher l'abandon des êtres chétifs et disgraciés.

C'est assurément un hommage rendu à la morale de l'impératif catégorique, à la morale chrétienne, que ces efforts et cette habileté dépensés par un écrivain qui les nie, pour prouver qu'il n'en conserve pas moins, en fait, leurs prescriptions et leurs avantages. Et c'est la condamnation de ces systèmes négateurs, qu'ils échouent dans une pareille tentative et perdent en réalité ce qu'ils prétendent conserver. Qu'on en juge par les citations suivantes :

« Il n'y a dans la constitution *personnelle* de l'homme rien qui puisse « fonder, par exemple, le droit de vivre, de se nourrir, de posséder, etc. « Nous allons jusque là, et M. Fouillée devrait y aller avec nous, s'il pous« sait jusqu'au bout certaines de ses idées, car, s'il n'y a rien de transcen« dant au fond de la concience humaine, un enfant qui naît n'a de droit que « pour des hommes civilisés; son aptitude à être une personne morale « dépend de la mesure où le droit est reconnu dans le milieu social où il « apparaît... La société ne se borne pas à *définir* et à *sauvegarder* les droits, « elle les constitue, puisque le droit n'est pas autre chose que la valeur attri« buée à la personne humaine par l'opinion dans un pays donné. »

On n'a jamais plus ouvertement nié le droit, mis à la place le fait et justifié tous les despotismes. M. Espinas ne se demande

(1) *Revue philosophique*, juin, octobre, novembre 1882.

pas si cette opinion, qui attribue quelque valeur à la personne humaine, est fondée.

Cela le ramènerait à un droit reposant sur l'excellence ou la dignité de l'homme. Cette question n'existe pas pour lui. Cette opinion est fondée, si elle est utile ; elle doit être rejetée, si elle est nuisible. Ce n'est pas lui qui aurait jamais dit comme Aristide : la proposition de Thémistocle serait utile, mais elle n'est pas juste. Pour M. Espinas, est juste ce qui est utile, et rien autre. A le bien voir, cette distinction du juste et de l'utile n'existe pas pour les sociétés, dit-il, mais pas davantage, je pense, pour les individus.

Cela ne l'empêche pas de dire que « la société se tient debout par le respect du droit ». Il est utile assurément qu'on croie au droit et qu'on le défende; mais il ne l'est guère que l'on vienne nous apprendre que le droit est affaire d'opinion et n'existe que dans la mesure où l'on y croit.

Relevons un autre passage qui peut servir aux chrétiens, comme les démonstrations de M. Fouillée, à venger la charité des reproches de M. Spencer, de Mme Royer et autres :

« La charité s'exerce en sens inverse de la sélection. » Disons mieux : c'est une sélection d'un genre nouveau, la sélection des mieux doués pour l'ordre moral. Mais, si la société doit de toute sa force protéger les faibles, est-ce parce que sa fin est, qu'on me permette l'expression, de produire de la vertu, de dégager les libertés pures, de manifester les noumènes? Non, s'il serait insensé, en effet, pour une société de repousser dans le néant une intelligence supérieure, une âme d'élite, quelque génie, appelé à honorer sa patrie et son siècle, c'est que les génies sont des valeurs sociales de premier ordre, qu'ils aient ou non tous les organes en bon état. Je vais plus loin : les faibles de corps, les délaissés, les rêveurs et les impuissants, quelquefois nuisibles peut-être (mais les pléthoriques ne le sont-ils jamais, et qu'est-ce que cette question d'apparence physique vient faire ici?) sont aussi utiles souvent en produisant de l'enthousiasme, de la tendresse, un excès de poésie en un mot qui allège le poids des préoccupations matérielles et combat les tendances trop positives du grand nombre » p. 516-517.

Cela est très vrai. Mais cela veut dire qu'il est très bon qu'il y ait des gens qui croient à autre chose qu'à la morale de l'utilité. Voyez-vous d'ici un utilitaire se disant : Je m'en vais me livrer

à l'enthousiasme et aux sentiments tendres, parce que cela sera utile à la société.

M. Espinas a beau faire : la logique de sa doctrine est la négation du droit et de la liberté et la primauté de la force. Ses efforts ingénieux pour montrer qu'elle aboutit plus que toute autre « à fonder le droit, à entretenir le feu sacré de la justice, à nourrir la vie morale » partent d'un bon caractère, et révèlent un esprit fécond en ressources. Mais, c'est tout ce qu'on en peut dire.

(A suivre.) CHARLES BOIS.

LA BIBLE, SON AUTORITÉ, SON CONTENU, SA VALEUR

Par Paul VALLOTON, pasteur. — Paris, Sandoz et Thuillier, 1883.

Cet ouvrage a été couronné, à la suite d'un concours ouvert par l'*Union nationale évangélique du canton de Vaud*. Il poursuit un but à la fois apologétique et édifiant : il s'efforce de « raffermir ceux dont la foi au Saint-Livre aurait été troublée ; » et dans ce dessein, il montre d'un côté, l'injustice et la vanité des accusations portées contre la Bible, et de l'autre, « les faits sur lesquels les chrétiens se fondent, pour voir en elle le livre de Dieu. » Ecrit d'une façon élégante et animée, et dans un esprit à la fois large et positif, ce livre remplit avec distinction le programme tracé aux concurrents et mérite l'honneur qui lui a été fait.

Pour la rédaction générale :

Le Directeur-Gérant : CHARLES BOIS.

Montauban. — Typographie MACABIAU, boulevard de la Citadelle.

REVUE THÉOLOGIQUE

LA SÉLECTION ET L'AVENIR DE L'HUMANITÉ

***Etudes sur la sélection, dans ses rapports avec l'hérédité chez l'homme*, par le Dr Paul Jacoby. — Germer-Baillère, 1881.**

La doctrine de l'évolution s'empare de plus en plus des esprits. Cette hypothèse (car ce n'est encore pas autre chose) séduit les intelligences par son incomparable simplicité. Des atomes au commencement; puis, des millards de siècles, c'est tout ce qu'elle demande pour expliquer l'univers avec la multitude infinie de ses êtres : la nébuleuse, les soleils avec leurs planètes, le minéral, la plante, l'animal, l'homme—ces grandes étapes sont fournies par l'atome, évoluant de la façon la plus naturelle du monde, pourvu qu'on lui en donne le temps, sur quoi il est facile de le satisfaire. Il est vrai qu'il lui faut quelque chose de plus encore. Mme Clémence Royer a largement pourvu à tous ces besoins, comme on peut voir dans son ouvrage(1), où elle accorde à l'atome jusqu'à la conscience et à l'infaillibilité. Cela trouble un peu, il faut en convenir, la simplicité du système et y met quelque complication.

(1) *Le bien et la loi morale*, 1881.

En tout cas, l'évolution enchante les imaginations par la vision des extraordinaires et multiples métamorphoses où se joue la vie universelle : il n'y a pas de contes de fées qui dépassent en merveilleux les suppositions de nos savants évolutionnistes. On peut là-dessus fonder des espérances infinies. Si les atomes ont produit de si étonnantes transformations dans le passé, que ne peut-on pas attendre dans l'avenir ? Il est évident que le progrès universel ne saurait s'arrêter, une fois parvenu à cette hauteur qui s'appelle l'homme. Dernier venu dans notre monde, l'homme résume en lui toutes les victoires passées de l'évolution, et en garantit de nouvelles, plus merveilleuses encore, dont il sera le héros. Les partisans de l'évolution se livrent donc, de tout leur cœur, aux ambitions et aux espérances les plus magnifiques. Ils nous dépeignent un avenir de puissance, de grandeur et de félicité, à côté duquel les plus belles descriptions de l'Eden ou du Ciel font petite figure. Le calme et froid philosophe anglais Spencer lui-même, se laisse entraîner à ces visions éblouissantes ; il nous assure que l'évolution est en train de nous faire une humanité parfaite ; il nous parle, avec une conviction entière, d'un temps fortuné où l'égoïsme et l'altruisme ne feront qu'un, où il n'y aura pas de différence entre s'aimer soi-même et aimer les autres, où travailler à son propre bien sera travailler au bien des autres, où enfin plus on sera égoïste plus on sera charitable et inversement. Plus de tribunaux, plus de prisons, plus d'armées, plus de guerres, plus de gouvernement, seulement quelques hommes choisis par tous pour exécuter les volontés de tous.

Nos évolutionnistes, de plus en plus exaltés, passent à l'état prophétique ; ils deviennent de vrais révélateurs. On ferait un volume curieux et ravissant de la réunion de leurs oracles. Comme ils ont leur Genèse, ils ont leur Apocalypse, toutes les deux d'autant plus admirables, j'allais dire miraculeuses, qu'elles commencent par une sorte de non être, l'atome, pour aboutir à un monde splendide, d'une richesse, d'une perfection, d'une béatitude inénarrables — sans avoir besoin d'un créateur !

Si l'on demande aux évolutionnistes sur quoi ils s'appuient

pour affirmer avec tant d'assurance ce sublime résultat de l'évolution universelle, ils répondent sans se troubler : sur ce qu'il y a au monde de plus solide, sur les faits. La loi qui ressort de l'observation des choses n'est-elle pas en effet que l'existence devient toujours plus riche et plus parfaite? La sélection qui s'opère naturellement entre les êtres n'a-t-elle pas pour effet certain, nécessaire, d'éliminer de plus en plus les imperfections et les faiblesses, et, par conséquent, de réaliser un progrès continu? La sélection, c'est la grande puissance de l'évolution. On a dit beaucoup de mal d'elle; on lui a reconnu bien des défauts et des impuissances, mais on ne l'a pas encore remplacée. Grâce à elle, l'atome peut, avec du temps, arriver à tout, et atteindre sûrement le plus haut degré de l'être et de la félicité.

Mais voici des faits qui semblent établir, au contraire, que la sélection chez l'homme aboutit à la destruction de l'homme, non par voie d'ascension dans une espèce supérieure, mais par voie de décadence et d'anéantissement. Voici un livre de plus de 600 pages compactes, mal écrites assurément et mal imprimées, mais bourrées d'observations et de faits, qui prétend nous prouver expérimentalement, positivement comme on dit aujourd'hui, que l'homme, dès qu'il s'est élevé à une certaine hauteur, cesse de monter; il descend, il dépérit; il ne se reproduit plus et sa famille s'éteint. Et c'est la sélection qui assure et produit ces désastres.

Cet ouvrage a été composé à l'occasion d'un concours ouvert par l'Académie royale de médecine de Madrid sur la question de la sélection dans ses rapports avec l'hérédité chez l'homme. Il a valu à son auteur, M. le docteur Paul Jacoby, un Russe, je crois, le prix du concours et le titre de membre correspondant de ladite Académie.

Pour arriver à une solution quelque peu précise, le savant auteur a pensé qu'il devait choisir des situations bien déterminées, présentant une hérédité certaine et des alliances entre pairs : conditions nécessaires pour qu'il y est réellement sélection. Rien ne paraît mieux répondre à ces désiderata que la situation de monarque. En effet, cette dignité est héréditaire;

et de plus, les membres des familles régnantes ne s'allient guère qu'entre eux. M. Jacoby a pris comme spécimen la famille d'Auguste.

Il nous fait voir ce fils adoptif du grand César, issu de familles qui ne présentent aucun vice morbide héréditaire, arrivant, plein de force et de santé, au pouvoir suprême, et trahissant, à la fin de sa vie et d'un long règne, par un malaise nerveux (la crampe des écrivains), l'influence funeste du pouvoir sur son cerveau. Ce qui n'est encore qu'un germe chez lui, un symptôme, à peine aperçu et même douteux pour quiconque n'est pas versé dans l'étude des névropathies, devient chez ses descendants une puissance terrible et dévastatrice. Ils ont beau s'unir à des familles au sang noble et généreux, pleines de vigueur et d'honnêteté. Le vice héréditaire, développé par l'usage du pouvoir, est plus fort, et le sang d'Auguste porte partout la corruption et la honte. Les manifestations de ce mal sont multiples et très diverses; mais la science médicale a établi qu'elles se rattachent toutes à un même principe, à un désordre cérébral.

De cette source commune, sortent l'impuissance à maîtriser ses instincts, l'ivrognerie, la luxure effrénée, l'assassinat, l'inceste, le parricide, le fratricide, le suicide, la férocité la plus sanguinaire, l'épilepsie, l'imbécillité, la mort prématurée, la stérilité. La famille d'Auguste passe par toutes ces hontes et par toutes ces ruines pour finir avec un Néron, débauché monstrueux, histrion infâme et sanguinaire, parricide et fou, dont l'unique fille meurt au berceau. Au bout de trois générations, cette race d'Auguste, si belle, si forte, si merveilleusement douée est complètement éteinte (pages 315-317).

M. Jacoby établit ces faits pour chacun des descendants d'Auguste par une véritable enquête médicale, rassemblant tous les témoignages, recueillant tous les indices, rapprochant et interprétant les circonstances souvent peu remarquées, dont il fait voir la portée physiologique, interrogeant les bustes, les camées pour saisir, dans les traits du visage, la marque des désordres nerveux; et ce n'est qu'après avoir tout compulsé et tout pesé que le docteur prononce son diagnostic. Ce sont des mœurs

répugnantes et d'odieux personnages qu'il fait passer sous nos yeux. On est honteux de voir jusqu'où l'homme peut aller dans l'infamie, et plus d'une fois, on est tenté de se détourner avec dégoût de ces descriptions trop fidèles ; mais on continue cette pénible lecture, entraîné par l'intérêt de la démonstration scientifique, et c'est à la fin, avec une sorte de soulagement, que l'on se voit autorisé à conclure, comme l'auteur, que tous ces grands criminels étaient plus ou moins des maniaques, mais des maniaques rendus tels par le pouvoir suprême. Tibère avait bien raison de dire à ses amis qu'ils ne savaient pas quel monstre « quanta bellua » c'était que l'empire.

M. Jacoby reconnait que l'examen d'une seule famille, placée d'ailleurs dans une situation exceptionnelle, ne suffit pas pour fonder une loi générale ; mais, ne pouvant faire sur toutes les dynasties une étude aussi complète que sur la famille d'Auguste, soit parce que les documents font défaut, soit parce que les forces et la vie d'un homme n'y suffiraient pas, il nous invite à jeter un rapide regard sur les familles qui ont possédé le pouvoir dans la Grèce ancienne, et il nous fait constater que toutes ont péri, au bout de peu de temps, corrompues et ruinées par leur grandeur. Il résume, dans des tableaux de statitisque, l'histoire des familles royales et princières d'Italie, d'Espagne, de Portugal, de France, d'Angleterre du XIV[e] au XVIII[e] siècle, et nous y voyons que toutes aussi ont fini promptement par la mort des enfants en bas âge ou par la stérilité des mariages. Il promet un second volume consacré à l'étude détaillée des familles régnantes de l'Europe, à partir du XVIII[e] siècle et il croit pouvoir, dès à présent, certifier qu'elles confirment la règle. Citons comme exemple ce qu'il dit de l'Angleterre :

« En quatre siècles, le trône d'Angleterre a usé et tué six « dynasties — les Plantagenets, les Lancastres, les Yorks, les « Tudors, les Stuarts et les Oranges — et la septième, celle d'Hanovre, venait de ceindre la couronne. Faut-il rappeler l'his« toire lamentable de cette dernière ? Inintelligence, folie, débau« ches, alcoolisme, stérilité, mort prématurée, adultère, honte et « scandales, tel fut le partage de cette famille depuis qu'elle

« fut montée au trône royal d'Angleterre; sa décadence et sa « dégénérence ne peuvent guère être douteuses, pour qui connaît « l'histoire de cette dynastie, depuis les Georges, *et jusqu'à « nos jours* » (1) (p. 430).

Il parait donc établi que le pouvoir suprême exerce sur ceux qui le détiennent, une influence funeste; ils en reçoivent dans leur constitution cérébrale un vice secret, qui se transmet par l'hérédité, se développe par l'usage du pouvoir, se précise et s'exagère par les alliances entre pairs, sélection fatale qui prédispose les individus à toutes les phrénopathies et voue la famille à une extinction prochaine.

M. Jacoby ne s'arrête pas à ce résultat. Il étend sa thèse à toutes les aristocraties de race. On a bien souvent constaté, dans tous les pays, que la noblesse diminue et ne se maintient que par l'adjonction incessante de nouveaux anoblis. Certains titres nobiliaires, chez les Anglais, ont été portés par six, sept, huit familles, et quelquefois par un plus grand nombre encore. Il ne reste que fort peu de débris aujourd'hui de la noblesse du temps des Tudor, et les deux tiers des lords actuels (272 sur 394) datent seulement de la seconde moitié du dix-huitième siècle. Sur 1527 titres de baronnet, créés depuis 1611, il n'en restait en 1819 que 635, dont 30 seulement dataient de 1611. De semblables observations pourraient être faites sur la noblesse de tous les pays.

L'antiquité classique nous fournit à cet égard des exemples singulièrement significatifs. Brutus, Jules César, Auguste, Claude durent faire des fournées considérables de sénateurs pour conserver l'ordre patricien. Un fait que je n'ai pu vérifier et qui serait bien frappant, s'il était confirmé, est le suivant : tant que les chevaliers romains ne jouèrent qu'un rôle effacé, presque nul, dans la République, ils se conservèrent nombreux; dès qu'ils eurent acquis une certaine importance politique et financière, on les vit diminuer et peu à peu s'éteindre. Chose non moins

(1) Ce n'est pas nous qui soulignons. Peut-être est-ce le Russe plus que le savant qui a écrit ces lignes.

remarquable : le peuple romain, lui-même, jouissant d'une position privilégiée par rapport au reste de l'empire, subit aussi le sort de toutes les aristocraties : l'Italie eût été bientôt un désert si les vides de la population n'y eussent été comblés par des étrangers. L'exemple de Sparte est peut-être encore plus frappant. Du temps de Lycurgue, neuf mille Spartiates prenaient part aux syssities ; ils étaient huit mille en 480, six mille en 420, deux mille en 371. Il n'en restait plus que sept cents sous Agis IV. Sparte périssait faute d'hommes, dit Polybe (1).

On pourrait se consoler de ce dépérissement fatal des familles régnantes et des familles nobles ; ce qui les caractérise, c'est de posséder des privilèges sans rapport nécessaire avec le mérite personnel de ceux qui en héritent. On pourrait s'expliquer cette loi de décadence par le caractère contre nature de ces situations exceptionnelles, produits artificiels de l'ambition et de la force. D'ailleurs, le commun des hommes n'aurait pas à se soucier beaucoup de cette menace de ruine suspendue sur la race des rois et des nobles, qui forment après tout une exception. C'est affaire à ceux qui aspirent à monter sur des trônes ou à pénétrer dans des castes privilégiées, de considérer les maux qu'ils préparent à eux-mêmes et à leurs descendants.

Mais M. Jacoby étend encore sa thèse ; il l'applique à l'aristocratie de la fortune et du bien-être. Ceci devient plus grave. Car cette aristocratie-là est plus nombreuse que l'autre ; et tout le monde veut y parvenir, aujourd'hui plus que jamais. Je ne sais pas si les démonstrations de notre auteur persuaderont un seul de nos contemporains de faire vœu de pauvreté dans l'intérêt de ses descendants, ou consoleront un seul pauvre de sa misère, par la pensée que sa race ne sera pas exposée, de son fait, à périr par trop de bien-être. Mais je ne m'arrête pas à cette partie de la question qui n'est d'ailleurs qu'indiquée dans le travail de M. Jacoby. J'ai hâte d'arriver à ce que je considère comme la

(1) Jacoby, p. 433. Comp. *Mémoires de l'académie des sciences morales et politiques*, vol. V, p. 753 ; *Annales d'hygiène*, vol. XXX ; A. de Candolle, *Histoire des sciences et des savants depuis deux siècles*, 1873. p. 387-391.

partie la plus importante de la thèse et du livre de ce savant : c'est celle où il soutient et s'attache à prouver qu'une autre aristocratie, celle-là parfaitement légitime et véritablement noble, l'aristocratie de l'intelligence, entraîne aussi après elle la décadence et la ruine. S'il faut l'en croire, le génie et le talent sont des prophéties certaines de destruction pour les familles au sein desquelles ils se produisent.

Ne sont-ils pas déjà eux-mêmes le produit brillant, mais maladif d'une dégénérescence? la marque et l'effet d'une surexcitation cérébrale, dépassant la limite assignée au développement moyen, normal de l'humanité? Il en résulte que ceux qui possèdent ce redoutable privilège, ou le paient déjà en eux-mêmes, comme Socrate et Pascal, par un état maladif du cerveau, ou transmettent à leurs descendants un principe morbide qui se traduit par toute espèce de phrénopathies et aboutit à l'extinction plus ou moins rapide de leur famille.

On sait, en tout cas, que le génie n'est pas un de ces biens dont on hérite; que presque toujours les descendants de l'homme de génie ou simplement de l'homme de talent sont inférieurs à leur père; que souvent il se rencontre parmi eux des idiots ou des fous ou des épileptiques. On dirait que les familles qui ont produit des hommes de génie ou de talent, sont épuisées par l'effort; elles ne font plus, après cette brillante floraison, que décliner et disparaissent bientôt.

Il y a un moyen de s'assurer si le génie et le talent sont effectivement le résultat d'une surexcitation du cerveau : c'est de rechercher si on les rencontre en plus grand nombre dans les pays où la matière cérébrale est plus excitée. Ces pays sont ceux où la population est plus dense. Plus les hommes, mis en contact les uns avec les autres, sont nombreux, plus aussi sont multipliés et diversifiés les rapports qu'ils soutiennent ensemble; plus les compétitions, les rivalités, la jalousie, l'ambition, toutes les passions humaines, basses ou nobles, sont provoquées et mises en activité. Il en résulte inévitablement que l'intelligence, la volonté, l'imagination, le sentiment, toutes les facultés intellectuelles, esthétiques et morales, entrant en exercice, se déve-

loppent d'une façon supérieure et croissante. Les pays de montagne et les plaines peu fertiles, où les habitations sont rares et séparées les unes des autres par des distances plus ou moins considérables, activent beaucoup moins le développement des facultés et des passions humaines que les contrées à population dense, où la concurrence pour la vie s'exerce avec énergie. Les agglomérations des villages ont, sous ce rapport, moins d'action que celles des villes ; les petites villes moins que les grandes ; et les grandes villes moins que la capitale. Ajoutez que, par une attraction inévitable, ce qu'il y a de plus intelligent et de plus hardi dans les campagnes va chercher dans les villes un théâtre d'activité qui offre plus de perspectives ; selon l'expression un peu vulgaire de notre auteur, c'est le dessus du panier que les populations des champs envoient dans les villes, et les petites villes dans les grandes, et les grandes dans la capitale. Les habitants de ces centres de population, déjà choisis de la sorte, se marient naturellement entre eux ; et ainsi, sous l'action du milieu combinée avec celle de l'hérédité, se forme une sélection pour l'intelligence et le talent. De là vient cette loi en vertu de laquelle le nombre des hommes remarquables dans un pays est en rapport direct avec la densité de la population générale et avec le quantum de la population urbaine, en sorte que l'on pourrait juger du degré de civilisation d'un peuple d'après le nombre de ses grandes villes.

Mais, de là vient aussi que le progrès fait naître de redoutables dangers. Cette excitation continue et croissante du cerveau sous l'action de laquelle éclosent en foule les talents et les génies finit par surmener la matière cérébrale, et par produire les désordres funestes que nous avons vus enfantés par le pouvoir ; les phrénopathies surviennent, et finalement, la race s'éteint.

Ne sait-on pas que la mortalité est plus grande dans les villes que dans les campagnes ? La fécondité y est, il est vrai, plus grande aussi d'ordinaire ; mais cet excédent est dû le plus souvent au nombre plus considérable des naissances illégitimes ; ce qui prouve une immoralité qui n'est pas sans rapport avec le désordre cérébral, soit comme cause, soit comme effet ; et de plus, la mor-

talité des enfants y est infiniment supérieure. Sur 10,000 enfants nés vivants, il en reste au bout de cinq ans, dans la campagne, 7644 ; il en est mort 2356 ; — dans le département de la Seine, il n'en reste plus que 4897, il en est mort plus de la moitié, 5103. C'est une différence de 2747 !

On pense peut-être que cette plus grande mortalité des villes s'explique par l'air vicié, les logements insalubres, l'alimentation frelatée. Il est certain que ces causes d'affaiblissement agissent pour leur part dans cette augmentation de mortalité; mais une observation curieuse vient prouver péremptoirement que l'excitation cérébrale exerce, parmi ces influences mauvaises, une action prépondérante. Citons les termes mêmes dans lesquels notre auteur résume les conclusions d'une comparaison de statistique : « L'influence délétère de l'air vicié, de l'humidité et de l'in« suffisance des logements, de la misère, des privations, de toutes « les mauvaises conditions hygiéniques des grandes villes, toute « funeste qu'elle est, *est cependant plus de trois fois moins nui« sible pour les poumons que l'influence pathogénique des condi« tions morales de la vie urbaine l'est pour le cerveau.* »

Qu'on ne s'étonne donc pas d'apprendre que l'extinction des familles est un fait général dans toutes les villes, surtout dans les grandes, surtout à Paris. « C'est la Province qui, en donnant « à Paris ses meilleurs enfants (pas toujours !), le plus pur de « son sang, comble — et bien au-delà ! — les vides que la dégé« nérescence et le vice phrénopathique, résultats de la vie « urbaine, font dans la population de la capitale. Mais cette « émigration subit à son tour l'influence excitante de la grande « ville, l'effet pathogénique de la civilisation, et entre, à son « tour, dans la voie de la dégénérescence, pour finir par la sté« rilité, la mort prématurée, et finalement l'extinction de la « race et faire place à de nouveaux venus. »

Rousseau n'avait donc pas tort d'appeler les villes « les gouffres de l'espèce humaine, » et l'on comprend que M. Jacoby s'écrie : « La statistique prouve que les campagnes s'épuisent à nourrir le minotaure de la civilisation » (p. 508).

Or, remarquez que le mouvement irrésistible et incessant de

la civilisation pousse dans les villes et y accumule ce que les campagnes ont de plus intelligent et de mieux armé pour le combat de la vie; que l'instruction pénètre toujours plus dans les populations rurales; que les journaux politiques à un sou, que les élections fréquentes, les réunions publiques vont jusque dans les petits bourgs et jusque dans les hameaux surexciter la matière nerveuse; que les chemins de fer qui se multiplient sur la face du monde civilisé et qui multiplient aussi leurs trains à bon marché, entraînent, dans le mouvement général, des populations jusque là sédentaires, habituées à un horizon borné, à une vie calme et uniforme. Que nous devions à cette mise en œuvre de tous les cerveaux un plus grand nombre, si non d'hommes de génie, du moins d'hommes de talent, c'est ce que plusieurs espèrent, c'est ce qui est possible, et si l'on veut, probable; mais, à en croire M. Jacoby, l'épuisement de notre race n'en sera que plus prompt.

Les conclusions de notre savant docteur ne sont pas triomphantes : donnons-les tout au long, elles sont comme un résumé caractéristique de l'ouvrage entier (p. 606-608).

De l'immensité humaine surgissent des individus, des familles et des races qui tendent à s'élever au-dessus du niveau commun; ils gravissent péniblement les hauteurs abruptes, parviennent au sommet du pouvoir, de la richesse, de l'intelligence, du talent, et, une fois arrivés, sont précipités en bas et disparaissent dans les abîmes de la folie et de la dégénérescence. La mort est la grande niveIatrice; en anéantissant tout ce qui s'élève, elle démocratise l'humanité. Mais la nature est mauvaise ménagère; elle n'atteint le but qu'avec un gaspillage énorme de matière et de force. Chaque homme de génie, de talent est un capital accumulé de plusieurs générations, dit M. Renan. Or, ce capital accumulé, personnifié en un homme, ne rentre plus dans la richesse commune de l'humanité; il est perdu pour elle, retiré comme il est de la circulation, et son seul reliquat n'est que folie, misère, dégénérescence de la postérité, qui s'éteint et meurt bientôt — heureusement — mais non sans avoir porté la dégénérescence et la mort dans les familles alliées...

Ce phénomène explique le cycle de la vie des nations civilisées... Les sciences, l'art, les idées pour naître et se développer consomment des générations et des peuples. Les matières s'épuisent par la production, comme les terrains non fumés, puisque les produits, comme nous l'avons vu, ne retournent plus au fond commun et sont matériellement perdus pour lui. C'est dans

ce sens qu'il faut comprendre ce phénomène qu'on a appelé dans l'histoire la vieillesse et la décrépitude des nations. Par le fait de la sélection et de la loi fatale d'extinction des races privilégiées, les peuples se civilisent d'abord, montent au faîte de la grandeur, puis déclinent rapidement et disparaissent épuisés, fiévreux, anéantis, et sont remplacés par des peuples plus jeunes, c'est-à-dire chez lesquels la sélection des talents et des énergies s'établit à peine et qu'elle n'a pas encore épuisés... Les lois de la nature sont immuables, et malheur à qui les viole; chaque privilège que l'homme s'accorde est un pas vers les dégénérescences, les phrénopathies, la mort de sa race. En abaissant qui veut s'élever au-dessus du niveau commun de l'humanité, en châtiant les orgueilleux, en se vengeant de l'excès de leur bonheur, la nature charge les privilégiés eux-mêmes d'être les bourreaux de leur race. Trop de bonheur offense et indigne les dieux, pensaient les anciens; et l'étude médicale des conséquences de cette distinction, intellectuelle et sociale, de toute sélection, nous a conduits à la même conclusion.

On voudrait pouvoir contester la vraisemblance de ces sombres prévisions, et prouver la faiblesse des observations et des calculs sur les lesquels elles reposent. Mais, s'il est facile de relever çà et là des exagérations, des inexactitudes, des conjectures hasardées, des conséquences outrées, enfin trop de marques du parti-pris dans une discussion qu'on prétend conduire avec la calme impartialité de la science; s'il est aisé de signaler, comme une source d'erreur dans les jugements, la tendance à ne rattacher les effets qu'à une cause unique, tandis qu'il y en a toujours plusieurs dans le domaine éminemment complexe et ondoyant de la vie morale et sociale de l'humanité; si l'on peut plus d'une fois expliquer tel des faits produits dans l'enquête, j'ai presque dit dans le réquisitoire de l'auteur, par des raisons différentes de celles qu'il donne, il n'est pas possible de renverser sa thèse fondamentale.

En fait, la civilisation aboutit à la décadence des peuples, à l'extinction des familles.

D'ailleurs, M. Jacoby n'est pas seul à soutenir cette affirmation. Si je citais les pessimistes comme Schopenhauer et Hartmann ou comme Banhsen, dont M. Fouillée a reproduit les paroles énergiques dans la *Revue des Deux-Mondes*, je ne prouverais pas grand chose. Il va sans dire que des gens qui sont

par principe et par doctrine, décidés à être mécontents de tout et toujours, ne peuvent dire du bien de la civilisation, pas plus que de quoi que ce soit. Mais on trouvera d'un grand poids l'opinion d'un savant calme et impartial comme M. de Candolle qui, dans son histoire des familles savantes, aboutit à des conclusions plus mesurées, mais pas beaucoup plus rassurantes que M. Jacoby (1). On ne prendra pas en petite considération l'avis d'un homme comme M. Ribot qui, dans la deuxième édition de son ouvrage sur l'hérédité, déclare que « M. Jacoby a démontré avec plus de force que personne, » que la sélection intellectuelle est une cause de décadence et qui, dans la *Revue philosophique*, a cité au long et en les approuvant les conclusions qu'on vient de lire. Loin d'essayer de contester la valeur des faits accumulés par M. Jacoby, plusieurs seraient plutôt tentés d'y ajouter des considérations nouvelles, capables de corroborer ses conclusions au lieu de les infirmer.

La douceur des lois et des mœurs qui forme de plus en plus le caractère de la civilisation; les progrès de la médecine qui en découvrant les vraies causes des maladies découvre aussi leurs vrais remèdes; les merveilles de la chirurgie qui arrive à conserver ce qu'elle devait autrefois détruire, et à remplacer ce qu'elle n'a pas pu conserver; les applications de l'hygiène dans

(1) Après avoir montré comment les sociétés, pendant un certain temps, s'élèvent en moralité et en instruction, puis entrent en décadence pour céder la place à des populations plus jeunes et, en quelque sorte, moins usées, il dit, à propos des belles espérances de M. Spencer : « L'optimisme est très agréable, puisqu'il séduit les hommes les plus positifs (c'est une allusion à Buchner), mais il n'est pas conforme aux faits du passé, ni aux faits probables pour l'avenir. Si l'on se dirige seulement d'après les conditions connues et vraisemblables, la sélection ne peut agir que d'une manière douteuse, temporaire et extrêmement lente. Ce serait donc une illusion de reconstruire, sur la base des idées modernes des naturalistes, la théorie du perfectionnement humain indéfini de certains philosophes du siècle dernier. » C'est la conclusion de son *Etude sur la part d'influence de l'hérédité, de la variabilité et de la sélection, dans le développement de l'espèce humaine, et sur l'avenir probable de cette espèce*, étude insérée (p. 308-426) dans le volume cité plus haut.

les grandes villes, jusque dans les villages et dans les habitations particulières; l'emploi croissant des machines qui épargnent à l'homme les durs travaux et les lourdes fatigues; les sociétés de secours mutuels, les caisses de retraite, les institutions de bienfaisance, de philanthropie qui viennent en aide aux malades pauvres ou abandonnés, aux infirmes et aux idiots; enfin tout cet ensemble d'actions secourables et cet adoucissement général de l'existence, dont notre âge est si fier, ont pour effet incontestable de conserver, au sein des sociétés modernes, des êtres chétifs qu'un genre de vie plus rude eût éliminés promptement, dont plusieurs se marient un jour et procréent des êtres faibles comme eux. C'est la sélection de la faiblesse et de la décadence.

Ajoutons encore le développement général et croissant du bien-être qui a toujours pour effet une diminution dans la fécondité, comme si l'espèce humaine, semblable en cela aux espèces animales, engendrait d'autant moins d'individus nouveaux qu'il y a moins de chances de mort pour eux. Ajoutons le service militaire obligatoire qui prélève les jeunes hommes les mieux bâtis et les plus vigoureux, les plonge dans la corruption des villes et les renvoie souvent moralement gâtés et corporellement atteints de maux contagieux et héréditaires, quand il ne les envoie pas périr dans des casernes malsaines ou sur les champs de bataille.

Voilà donc où nous conduit, par toutes les voies et avec une vitesse accélérée, l'évolution humaine, à la décadence progressive, à l'extinction finale. Nous sommes bien loin des brillantes perspectives dont nous enchantaient les prophètes évolutionnistes.

Que faut-il conclure de ces observations?

Faut-il penser que la théorie de l'évolution est jugée et ne saurait désormais plus être soutenue? Oui, la théorie de l'évolution, toujours et quand même ascendante, préparant inévitablement un avenir de puissance et de félicité à l'espèce humaine. Mais non, l'évolution qui, après être arrivée à une certaine hauteur, descend inévitablement l'autre côté de la pente; qui

après avoir été l'instrument le plus puissant de progrès, devient l'instrument le plus puissant de décadence.

Faut-il alors se persuader que l'homme ignorant et rude, sans génie ni talent, sans richesse ni bien-être, faisant travailler médiocrement son cerveau, est l'apogée de l'évolution sur la terre; que l'humanité doit borner tous ses efforts à se maintenir dans cette vie inférieure, tout près de l'animalité et se garder avec soin de monter plus haut, si elle ne veut pas hâter sa fin? Arrêtons le progrès; au lieu d'ouvrir des écoles nouvelles, fermons celles qui existent, décrétons non pas l'instruction, mais l'ignorance obligatoire; enfouissons, dans le plus profond de la terre, les inventions et les découvertes que nous avons eu le malheur de faire; brûlons tous les livres de la science, tous les les chefs-d'œuvre de la poésie et de l'art; anéantissons, sans hésiter, les conquêtes et les privilèges qui nous rendent la vie facile et supérieure. Vivons enfin de la vie animale, puisque c'est à ce prix que pourra se prolonger l'existence de notre famille et de notre peuple, l'existence de l'humanité. Est-ce la conclusion pratique à laquelle il faut aboutir?

M. Jacoby ne dit pas sa pensée à cet égard. Il expose les faits et laisse à ses lecteurs le soin de tirer les conclusions pratiques.

Pour nous, nous ne pensons pas que ce soit un calcul à faire ni à proposer, pour prolonger l'existence, de perdre tout ce qui lui donne du prix. Que notre famille, que notre race, que l'humanité périssent, si elles ne peuvent être conservées qu'en se maintenant dans les bas-fonds de l'animalité.

D'ailleurs, c'est bien en vain qu'on prêcherait le retour à l'ignorance et à la barbarie. La science ne réussira pas mieux à y décider les hommes que n'a fait l'éloquence de Jean-Jacques. Il y a des pentes qu'on ne remonte pas, dit-on souvent; il y en a qu'on ne redescend jamais, volontairement du moins. Le retour de la civilisation à l'âge de la pierre est de ces pentes-là.

Faut-il conclure que l'humanité approche de sa fin et qu'elle la hâte par ses triomphes mêmes? C'est la consolation que nous donne M. Ribot. « Tout ce qui vit décline et s'éteint. L'individu disparaît, puis la famille, puis le peuple; et de même que l'in-

dividu use plusieurs corps avant de s'éteindre, de même la famille use plusieurs individus, de même l'humanité use plusieurs peuples. Peut-être elle-même doit-elle disparaître à son tour. Peut-être, dans le déroulement du monde, n'est-elle qu'un terme d'une série sans limites, qu'un anneau d'une chaîne sans fin » (1).

Pourquoi ne pas continuer ces peut-être? Peut-être la terre elle-même est-elle destinée à tourner un jour, destituée d'habitants, froide et stérile, autour d'un soleil éteint, jusqu'à ce qu'un astre errant, dévastateur immense des cieux, la rencontre et l'absorbe. Peut-être tous ces soleils étincelants, semés avec profusion dans les champs infinis de l'espace, doivent-ils s'éteindre successivement, tandis que d'autres s'allumeront dans les cieux. Peut-être enfin, l'élévation suivie de décadence, la décadence suivie d'élévation, forment-elles le rhythme éternel de l'éternelle évolution. Peut-être... il faut avouer que ces perspectives d'oscillation infinie du néant à l'être, de l'être au néant, pour être renouvelées des Hindous, n'ont pas de quoi nous réjouir ni nous enthousiasmer beaucoup. Si c'est uniquement pour rentrer dans le néant que l'existence doit en sortir, pourquoi n'y reste-t-elle pas éternellement? Vanité des vanités, tout est vanité et rongement d'esprit!

Mais tous ces peut-être, aventureux et tristes, n'expliquent pas comment l'homme travaille à diminuer et à perdre son être dans la mesure même où il travaille à le réaliser et à le parfaire. M. Ribot ne nous laisse pas, il est vrai, sans instruction à cet égard. « Toute famille, tout peuple, toute race apporte en naissant une certaine dose de vitalité, une somme d'aptitudes physiques et morales qui doivent se produire au jour avec le temps. Cette évolution dure jusqu'au moment où la famille, le peuple, la race a accompli sa destinée, brillante pour quelques-uns, remarquable pour beaucoup, obscure pour le plus grand nombre. Dès que cette somme de vitalité et d'aptitudes commence à s'affaiblir, la déchéance commence » (2).

(1) *L'Hérédité*, p. 272-273.
(2) Ibid., p. 276-277.

C'est une idée qu'on a pu voir implicitement contenue dans les pages de M. Jacoby que nous avons citées. Mais, pourquoi cette somme de vitalité et d'aptitudes est-elle condamnée à s'affaiblir? Pourquoi s'épuise-t-elle en se développant? Pourquoi ne grandit-elle pas toujours?

On proclame sans cesse de nos jours l'indestructibilité de la matière et la permanence des forces. Rien ne s'use, rien ne se perd, rien ne se détruit dans l'immense univers; il n'y a que des transformations. Quand un sol s'épuise par des cultures répétées, l'homme sait bien lui rendre sa fécondité. La volonté humaine peut donc arrêter les décadences dans le monde matériel. Pourquoi n'aurait-elle pas à un plus haut degré encore ce pouvoir rénovateur dans le monde de l'esprit?

La volonté de l'homme, l'esprit, voilà un élément entièrement négligé par M. Jacoby dans son long ouvrage. A l'entendre, l'influence funeste du pouvoir, du génie, du talent est inévitable, comme si elle était fondée dans l'essence même des choses. Il oublie, en traitant de la sélection humaine, ce qui constitue justement le caractère spécial, distinctif de la nature humaine. Il oublie que l'évolution (s'il y a évolution) en produisant l'homme, a fait arriver sur la scène du monde un être doué de conscience, de raison et de liberté, c'est-à-dire un être qui n'est pas seulement matière, mais esprit. Ce qui veut dire qu'à partir de ce produit supérieur, l'évolution doit nécessairement se continuer, non par les seules forces de la matière, mais aussi par celles de l'esprit. Ce nouvel être, armé d'une volonté consciente et raisonnable, est appelé, non à subir simplement la marche du progrès universel, mais à la diriger du moins en ce qui le concerne. On pourrait comprendre que cet être, parvenant à saisir le secret des forces de l'univers, renouvelât la jennesse et la fécondité de la terre ou qu'il finît d'exister sur ce globe, quand ce globe n'aurait plus rien à lui donner et qu'il allât poursuivre sur un autre théâtre une existence supérieure aux conditions actuelles. Ce serait encore de l'évolution, mais ce qu'on ne comprend pas, c'est qu'il soit dans la nature des choses qu'une espèce perde sa puissance d'exister dans la mesure où elle développe et réalise son être.

N'en doutons pas, si l'évolution entraîne l'homme à la décadence, c'est que l'homme a mal dirigé l'évolution et l'a fait dévier. Dans tous les abaissements et dans toutes les ruines de l'homme, la cause première, lointaine ou immédiate, c'est l'homme lui-même.

Si nous avions le temps d'examiner l'une après l'autre les décadences que nous décrit M. Paul Jacoby, nous montrerions qu'il y a eu dans toutes une part considérable due à la volonté. Sans doute, le milieu, l'hérédité, la sélection, ont propagé et développé les germes de décadence, mais ces germes eux-mêmes ont été créés par la volonté humaine qui aurait pu ne pas les créer.

Pourquoi le pouvoir exerce-t-il une action destructive sur ses détenteurs et sur leur postérité? On nous dit que c'est parce qu'il épargne à la volonté du maître toute contrainte et tout effort. Ce manque d'exercice amène, nous assure-t-on, un affaiblissement cérébral qui est le germe de toutes les phrénopathies. Mais cela ne concernerait, en tout cas, que les possesseurs d'un pouvoir absolu ; tous les princes, plus ou moins constitutionnels, qui ont à lutter contre la noblesse, contre les ministres, contre les députés, et doivent tenir compte des lois et de l'opinion publique, échappent à cette cause d'affaiblissement nerveux. Et les autocrates eux-mêmes n'ont ils pas aussi leurs obstacles et leurs difficultés, et ne doivent-ils pas se contraindre et s'efforcer d'autant plus qu'ils prétendent avoir en tout la décision souveraine? En tous cas, les uns et les autres n'ont-ils pas le devoir et la possibilité de lutter contre eux-mêmes? S'ils cèdent à la tentation d'user de leur pouvoir pour réaliser tous leurs caprices et assouvir toutes leurs passions, s'ils n'essaient pas d'exercer sur eux-mêmes cette contrainte morale, ce self-government qu'on nous donne à bon droit comme la condition d'une vie saine et forte, on comprend que le désordre de leur conduite amène le désordre dans leur santé, et que leur héritage soit mêlé de germes névropathiques pour leurs descendants. Mais, qu'est-ce qui les contraint à cet abandon d'eux-mêmes? Evidemment, la cause de la décadence est avant tout une cause morale.

Cela est manifeste chez Auguste.

L'exercice du pouvoir fut pour lui un exercice constant d'empire sur soi-même. Il mit un frein à ses passions sanguinaires, se composa un caractère de clémence, se contraignit à jouer un rôle. On peut dire, en employant les termes de notre grand tragique, qu'il fut maître de lui-même quand il devint maître du monde. Il n'y eut donc pas chez lui un affaiblissement cérébral, causé par ce défaut d'exercice de la volonté et de possession de soi-même qu'entraîne, nous dit-on, le pouvoir. Il y eut un point pourtant sur lequel Auguste ne voulut pas se contraindre : il fut d'une immoralité scandaleuse. N'est-ce pas cette immoralité, jointe aux fatigues et aux soucis du pouvoir (il travailla jusqu'à la fin, dit-on) qui a corrompu le sang de sa race et l'a livrée à tous les désordres phrénopathiques sous lesquels elle a succombé ?

Nous ferions une observation du même genre sur le déclin et la disparition de toutes les noblesses et de toutes les aristocraties politiques, sociales ou intellectuelles. Que les membres de ces castes privilégiées mènent une existence normale où les exercices corporels, intellectuels, artistiques soient mêlés ensemble dans de justes proportions et se pondèrent les uns les autres ; où, fuyant les excès des passions, l'on s'emploie à vivre non pour soi, mais pour la patrie et pour l'humanité, il n'y aura aucune raison pour que cette aristocratie dépérisse, soit au point de vue physique; soit au point de vue intellectuel. Le pouvoir, le talent, le génie, au lieu d'être des causes de décadence pourront être des causes de grandeur.

Pourquoi sont-ils en fait et d'une manière générale des causes de décadence ?

C'est que, encore une fois, on a fait dévier l'évolution de la grande route de la raison et du devoir, et on l'a engagée dans des chemins de traverse qui semblent parfois s'élever vers des sommets, mais qui finissent tôt ou tard en pentes irrésistibles et en précipices.

Je résumerais volontiers mes pensées sur ce point dans les thèses suivantes :

Je ne nie pas, je n'affirme pas l'évolution, mais je nie, si elle est, qu'elle continue à être fatale et nécessaire quand elle est arrivée à l'homme ; j'affirme que la liberté fait alors son entrée dans le monde de la nécessité et peut diriger l'évolution dans le sens du progrès ou dans celui de la décadence.

Je ne nie pas les faits de décadence : ils sont manifestes, et l'histoire en est remplie. Mais je nie qu'ils soient fondés dans la nature des choses et inévitables.

Je suis loin de penser que la condition de la durée des peuples et de l'humanité soit l'obscurantisme, et qu'il n'y ait d'autre moyen d'échapper aux périls qui menacent les sociétés modernes que de retourner à la vie sauvage, mais j'affirme que les progrès de l'intelligence, du savoir, du bien-être chez l'homme, sans le progrès moral, ne sont que des accélérations vers l'extinction finale.

J'ajoute que chacun de nous subit les effets de la liberté de ses pères et fera subir les effets de sa propre liberté à ses descendants. Chacun de nous est à la fois l'obligé et la victime des générations antérieures ; il peut être aussi, dans une certaine mesure, l'oppresseur ou le libérateur des générations futures.

Il y a liberté et sélection. Il y a individualité et solidarité.

Charles BOIS.

LES CATACOMBES DE ROME (1)

Les Catacombes de Rome, histoire de l'art et des croyances religieuses pendant les premiers siècles du christianisme, par T. Roller, 1879, 2 vol. in-folio.

Les travaux faits, depuis une vingtaine d'années, sur les catacombes de Rome, ont fourni à l'histoire de la religion et à l'histoire de l'art, ces deux manifestations parallèles de la vie spirituelle de l'humanité, des matériaux nouveaux, abondants et du plus haut intérêt.

On sait quel attrait offrent, de notre temps, les études historiques. C'est sur elles que toutes les écoles, dans tous les domaines, semblent concentrer leurs efforts. Partout on se retourne vers les origines; c'est dans le passé qu'on cherche l'explication du présent. Il semble même que pour plusieurs la science rétrospective tienne lieu de réflexion et de convictions personnelles. Dans ce mouvement historique général que nous constatons, sans le discuter, il est un point qui ne peut manquer d'attirer particulièrement l'attention des esprits sérieux, savoir les premiers siècles de l'Eglise chrétienne. Quelle que soit l'opinion qu'on professe sur les doctrines de cette Eglise, il est incontestable que son existence même, au sein du monde payen

(1) Je tiens à prévenir mes lecteurs que, n'ayant point visité moi-même les catacombes, je n'ai nullement eu la prétention, dans les pages qui suivent, de faire une étude originale et critique. Mon but a été simplement de présenter un compte-rendu de l'ouvrage de M. Roller. J. M.

et du monde juif, est un phénomène singulièrement remarquable, et qu'en outre, cette petite société chrétienne, méprisée et persécutée, a exercé sur l'avenir des sociétés civilisées une influence immense, incomparable. Que fut le christianisme, à ses débuts, avant d'avoir subi ce mélange d'éléments étrangers qui devait l'éloigner toujours plus de sa pureté native? Il n'est guère de question qui soit plus digne, à tous les points de vue, de nous préoccuper aujourd'hui.

Or, à défaut de documents écrits suffisants, voici une ville souterraine, une vaste nécropole chrétienne, remontant, par quelques-unes de ses pierres et de ses inscriptions, jusqu'aux premières années du second siècle, peut-être même jusqu'au premier siècle de notre ère, et dont les tombeaux, avec leurs fresques, leurs sculptures et leurs épitaphes, nous racontent, de la manière la plus naïve et la plus vraie, les mœurs, les souffrances, les idées religieuses, les espérances des premiers chrétiens.

De vastes cimetières, successivement accrus, ou, mieux encore, des groupes de cimetières, creusés sous le sol pour des sépultures chrétiennes, autour de l'ancienne Rome, voilà ce que sont les catacombes. Souvent elles étaient désignées sous le nom de « cimetières » (κοιμητήρια), lieux où l'on dort, dortoirs. Ce n'est pas que les chrétiens aient été les premiers à avoir l'idée des catacombes. En les construisant, ils ne firent qu'imiter, en les modifiant, des usages déjà reçus chez plusieurs peuples payens.

Longtemps on a cru que ces souterrains étaient les carrières qui avaient fourni les pierres et le sable nécessaires à la construction de la ville de Rome, et où les chrétiens persécutés auraient cherché leur refuge. Cette opinion n'est plus soutenue aujourd'hui par personne. D'une part, on sait que Rome a été, en grande partie, construite en briques, non en pierres de taille, extraites du sol; d'autre part, les carrières de Rome, que l'on connaît bien, sont de larges enfoncements auxquels donnent accès des ouvertures spacieuses; elles n'ont rien de commun avec les étroites galeries des catacombes. Ceux qui les perçaient

ont dû vraisemblablement rencontrer quelquefois, dans leur travail, à mesure qu'ils avançaient, des carrières de sable, d'où l'on a pu extraire des matériaux de construction utiles; mais ces terrains, à cause de leur friabilité, offraient plus d'inconvénients que d'avantages. On préférait évidemment opérer des percements nouveaux dans la pierre, où l'on n'avait besoin d'aucune maçonnerie supplémentaire pour soutenir les voûtes.

Essayons maintenant de décrire brièvement ces retraites. Qu'on se figure une rue souterraine, large de 80 à 85 centimètres, quelquefois de 55 centimètres seulement, percée, à 10 ou 15 mètres de profondeur, entre deux parois d'un terrain à la fois assez mou pour céder sans peine sous les coups de la pioche, et assez dur pour offrir une résistance convenable à la pression des couches supérieures. Des deux côtés, on aperçoit des rangées superposées de cavités rectangulaires, taillées horizontalement dans le sol (loculus), et fermées par une plaque de marbre ou par une brique (tabula). Chacune d'elles est la couche funèbre d'un chrétien ou d'une chrétienne; là, tous ont leur place; leurs restes ne sont pas jetés pêle-mêle dans une fosse commune; l'individualité humaine est respectée dans sa dépouille mortelle; toutefois, ils sont réunis dans le même dortoir, chacun dans son linceul, côte à côte, séparés seulement par une mince paroi. Tandis que chez les payens on ne connaissait guère, au moins dans les classes aisées, que des sépultures de famille isolées — la distinction tranchée qui existait entre les rangs de la société subsistant encore après la vie — ici, petits et grands, riches et pauvres sont couchés dans l'égalité de la mort, en attendant le commun réveil. C'est ainsi que, dès les premiers temps, la fraternité, cette puissance nouvelle qui avait rapproché les chrétiens ici bas, se continuait dans le tombeau.

De loin en loin, à mesure qu'il avance dans ce couloir glacial (ambulacrum), le visiteur aperçoit au-dessus de sa tête une ouverture (lucernum) qui laisse arriver un peu d'air et de lumière. Il rencontre aussi çà et là, en suivant la lugubre allée, de petites chambres funéraires, surmontées d'un plafond légèrement voûté et orné de fresques; c'étaient des sépultures de fa-

mille (cubicula); on y trouvait, en général, une sorte d'autel sur lequel les parents et les amis, quand ils se rendaient dans le caveau, célébraient le repas eucharistique. Sur les murs sont des images et des inscriptions dont nous parlerons, après avoir terminé cette rapide revue topographique.

Parvenu au bout de la galerie, le visiteur en découvre d'autres parallèles, disposées dans le même ordre, à droite et à gauche, et garnies de tombes semblables. Ces rues nombreuses sont coupées par des rues transversales qui, toutes, présentent un aspect analogue, et l'on s'aperçoit bientôt qu'on est engagé dans un immense labyrinthe souterrain, digne théâtre du drame que l'abbé Delille a décrit si minutieusement dans des vers trop ingénieux :

> Jaloux de tout connaître, un jeune amant des arts,
> L'amour de ses parents, l'espoir de la peinture,
> Brûlait de visiter cette demeure obscure,
> De notre antique foi vénérable berceau;
> Un fil dans une main, et dans l'autre un flambeau,
> Il entre, il se confie à ces voûtes nombreuses,
> Qui croisent en tous sens leurs routes ténébreuses.

Mais une fois entré, son fil lui échappe, sa lampe s'éteint et il s'égare :

> Il regarde, il écoute : hélas ! dans l'ombre immense,
> Il ne voit que la nuit, n'entend que le silence !

Enfin, il a le bonheur de retrouver son fil perdu qui le ramène à la lumière :

> Et, rempli d'une joie inconnue et profonde,
> Son cœur croit assister au premier jour du monde.

L'histoire a conservé le nom de ce jeune peintre : il s'appelait Hubert Robert.

Pour compléter nos informations, songeons, en parcourant les dédales de cette ville des morts, bâtie durant une période d'environ 400 ans, entre le premier et le cinquième siècle, que l'on connaît aujourd'hui environ soixante de ces cimetières chrétiens auxquels on a donné des noms : les cimetières de Calliste, de Domitilla, d'Hermès, de Priscilla, etc,, qu'il en reste d'autres à

découvrir, qu'il en est où il faut renoncer à pénétrer, parce qu'il sont obstrués ou dévastés, qu'un de ces cimetières, celui de Calliste, découvert par M. de Rossi, renferme, à lui seul, douze vastes groupes de tombes, que les galeries existantes, si on les ajoutait bout à bout, occuperaient, suivant M. Michel de Rossi, un espace de près de 900 kilomètres, qu'elles contiennent plusieurs millions de corps, que là dorment quinze générations; puis, après avoir recueilli et groupé ces faits, comparons, dans notre esprit, ces deux Rome, la Rome souterraine, la Rome chrétienne, celle des confesseurs et des martyrs, à qui appartient la victoire finale, parce qu'elle possède le double levier qui soulève le monde : la foi et l'héroïsme, et — à quelques mètres plus haut, en plein soleil, — la Rome antique, triomphante et persécutrice, portant au cœur le ver rongeur de l'immoralité et du scepticisme, qui déjà l'a frappée à mort.

On choisissait, pour y établir les catacombes, des collines ou des plateaux où les excavations, même profondes, trouvaient encore un terrain assez sec pour que les corps ne s'y décomposassent pas vite. Dans les plus profondes d'entre elles, celles creusées jusqu'à 25 mètres au-dessous du sol, les derniers rangs de tombes étaient encore à 15 mètres au-dessus du niveau du Tibre. Les divers étages étaient reliés entre eux par des escaliers.

Le travail considérable nécessité par ces cimetières souterrains était confié à des ouvriers spéciaux, appelés fossoyeurs (fossores ou fossarii) qui non seulement étaient exercés à ce rude métier, mais dont la fidélité devait, en outre, présenter aux chrétiens des garanties sérieuses, puisqu'en temps de persécution, il leur aurait été si facile de trahir ceux qui pouvaient chercher un refuge dans ces retraites. Cette charge de fossoyeur était souvent héréditaire dans les familles. A la suite d'un certain nombre d'inscriptions, on trouve, avec les noms de ces honnêtes ouvriers, les emblèmes de leur état : un pic, un marteau, une hache, un compas. De tels travaux devaient exiger beaucoup de temps et ne pouvaient s'accomplir en cachette, en sorte que la seule existence des catacombes paraît prouver que si la persécution a été par moments impitoyable, elle n'a cependant pas été constante. Malgré

les édits de Décius, de Valérien, de Dioclétien, qui firent de la persécution contre les chrétiens une question politique de première importance, les lois et coutumes de Rome garantissaient la paix des tombeaux, et les sépultures chrétiennes bénéficiaient de ces usages. On sait que les anciens professaient en général un grand respect pour les morts. En outre, les juifs avaient obtenu de l'empire une certaine existence légale, et les chrétiens, qui passèrent d'abord pour être une simple secte juive, purent souvent, dans les intervalles qui s'écoulaient entre deux crises de persécution, profiter de la tolérance accordée aux juifs. — Ajoutons que, dans les tombes, on plaçait souvent, à côté des morts, des lampes, des vases à parfums, des petites fioles, des ampoules dont les archéologues sont encore à discuter l'usage; quelquefois aussi des pierres gravées, des miroirs, des aiguilles et même des poupées.

Sous Constantin et ses premiers successeurs, bien que la liberté de construire des lieux de culte et des tombeaux à ciel ouvert eût été accordée aux chrétiens, un grand nombre d'entre eux n'en continuèrent pas moins à ensevelir leurs morts dans les catacombes, où ils retrouvaient d'anciens et précieux souvenirs et se sentaient comme dans la société plus immédiate d'hommes qui avaient honoré l'Eglise par leur foi et souvent par leur martyre. C'est à partir du Ve siècle qu'on cessa d'en faire un lieu de sépulture. Elles devinrent alors un but de pélerinage, où l'on allait vénérer de saintes mémoires et puiser des inspirations de dévouement et de courage. Après les invasions répétées des Goths et des Lombards, qui ravagèrent tout sur leur passage, quelques papes transportèrent dans les basiliques, du fond de ces cryptes souterraines, les corps de plusieurs chrétiens qu'ils tenaient à mettre à l'abri des déprédations. De là vient que d'assez bonne heure les restes des plus illustres martyrs ne se trouvèrent plus dans les catacombes, ce qui ôtait à celles-ci beaucoup de leur intérêt. Comme, d'une part, ces déplacements ne pouvaient se faire sans détériorer les tombes où ces corps avaient reposé jusque là, et que, d'autre part, certains papes prirent à tâche de réparer, au moins en partie, les ruines faites par les Barbares,

il en résulta une succession de remaniements contraires, qui, par une sorte de travail de Pénélope, défigurèrent, dans une assez grande mesure, l'aspect primitif des catacombes. Durant les six derniers siècles du Moyen-Age, du X[e] au XVI[e], elles ont été recouvertes d'un voile épais de silence et d'oubli. Ce fut en 1578 que des ouvriers, en ramassant du sable dans la campagne romaine, trouvèrent, sous le sol, une crypte avec ses épitaphes et ses fresques. L'éveil était donné. Quinze ans après, un Italien de l'île de Malte, Antonio Bosio, se mit à l'œuvre et se consacra avec passion à ces recherches difficiles et assez périlleuses, pendant trente-six ans. Il découvrit une vingtaine de cimetières qu'il a décrits avec méthode et exactitude dans sa *Roma sotterranea* et mérita d'être surnommé le Christophe Colomb des catacombes. Il mourut en 1629. Après lui, le point de vue scientifique fut insensiblement sacrifié aux exigences d'une dévotion superstitieuse, et l'on n'explora les catacombes que pour en retirer des reliques, ou ce que l'on faisait passer pour tel. Il fallut attendre deux siècles encore pour qu'un véritable archéologue reprit l'œuvre de Bosio : ce fut Jean-Baptiste de Rossi, diplomate, savant rigoureux, explorateur patient, doué d'une merveilleuse intuition historique et artistique, qui, aidé de son frère, Michel de Rossi, et généreusement soutenu dans ses travaux par le pape Pie IX, a laissé sur les catacombes de Rome un ouvrage qui fait autorité en cette matière, publié en trois volumes dans les années 1864, 1867 et 1877. Il porte le même titre que celui de Bosio : *Roma sotterranea*. Enfin, pour ne parler que des auteurs principaux, M. Théophile Roller, pasteur protestant, a publié, en 1879, un magnifique ouvrage en deux volumes in-folio avec cent planches photographiques, obtenues par des procédés nouveaux. Il est intitulé : « Les Catacombes de Rome, histoire de l'art et des croyances religieuses, pendant les premiers siècles du christianisme. » L'auteur, qui a séjourné quinze ans en Italie, a fait de la Rome souterraine une étude personnelle et détaillée. Reprenant, complétant, corrigeant ce qui a été fait avant lui, surtout les travaux de M. de Rossi, il nous livre avec une bonne foi parfaite et une grande sûreté d'informations, dans un

style exact et simple, le résultat de ses longues investigations. Son livre à la main et ses belles planches sous les yeux, on serait presque tenté de répéter le mot de Raoul Rochette, assez étrange dans la bouche d'un antiquaire : « Pour connaître les catacombes il n'est pas nécessaire d'y aller. » Grâce à ces divers explorateurs, aussi habiles que persévérants et hardis, on a ajouté une branche nouvelle à l'archéologie, cette science lente et minutieuse qui attire aujourd'hui l'attention d'un grand nombre d'érudits. En même temps, certaints points importants ont été mis hors de doute, par exemple la destination primitive des catacombes. Il est aujourd'hui démontré qu'elles furent des cimetières, nullement des lieux de culte, ainsi qu'on l'a cru longtemps, où les fidèles seraient venus, comme dans des églises clandestines, pour entendre la parole évangélique et recevoir les sacrements. Il est vrai que des assemblées, toujours peu nombreuses, furent tenues dans les catacombes, mais accidentellement, à l'occasion de la mort des martyrs, ou afin d'accomplir en leur honneur certains actes de piété. Ces retraites d'ailleurs étaient trop loin de la ville et l'espace y était trop étroit, pour que les chrétiens songeassent à s'y réunir d'une manière régulière.

Après avoir fait connaître l'aspect général des catacombes, il ne sera pas sans intérêt de fixer maintenant notre attention sur quelques détails intérieurs qui touchent à la fois à l'histoire et à l'art; je veux parler des peintures et des sculptures, d'un côté, et des inscriptions, de l'autre. Les plaques de marbre ou les simples briques qui ferment les tombes et dont la longue suite horizontale et verticale forme les parois des catacombes, sont couvertes de fresques. Il en est de même des voûtes des caveaux funéraires. On en trouve également sur un grand nombre de sarcophages, au milieu de gravures et de sculptures. Elles sont tantôt très imparfaites, plutôt ébauchées que peintes, tantôt plus achevées, et d'ordinaire ce sont les plus anciennes qui présentent la touche la plus ferme. C'est qu'au début, l'art chrétien proprement dit n'était pas encore né; l'art payen et les symboles payens étaient seuls en possession des esprits; peut-être même des artistes payens furent-ils quelquefois chargés d'exprimer des

croyances auxquelles ils demeuraient totalement étrangers; dans tous les cas, les artistes chrétiens, si l'on peut leur donner le nom d'artistes, étaient eux-mêmes encore imbus des notions et des méthodes payennes. On s'en aperçoit dans les disparates étranges qu'on rencontre entre le fond et la forme dans les plus anciennes de ces peintures; des idées chrétiennes étaient revêtues de formes mythologiques; on empruntait des symboles à la religion grecque ou romaine, en leur donnant un sens nouveau. Ou bien, si l'on peignait une vigne, image du peuple de Dieu qui est l'objet des soins du divin cultivateur (Esaïe, v, 1), elle est si luxuriante qu'elle semble avoir été détachée du panneau d'un salon de patricien; si l'on peignait des anges, c'étaient des figures ailées qu'on pouvait aussi bien prendre pour de petits génies de l'antiquité. Cependant, il se forma peu à peu une école d'artistes chrétiens, encore assez inexpérimentés dans ce nouveau domaine, qui mettent dans leurs œuvres plus de piété que de talent. Les personnages qu'ils représentent, empruntés à l'histoire de l'ancien peuple de Dieu ou à celle de l'Eglise chrétienne, sont tracés d'une façon assez grossière; les physionomies sont calmes, les attitudes raides, mais on y reconnaît et on y admire une naïveté touchante qui, à travers l'incorrection du dessin et l'imperfection du coloris, laisse clairement voir ce que l'artiste a voulu exprimer : les émotions, les joies, les espérances de l'âme; c'est de l'idéalisme enfantin et pur, une spiritualité qui fait songer à celle des tableaux religieux d'Ary Scheffer, dont on a pu dire, moitié éloge, moitié critique, qu'au lieu de peindre des corps, il peignait des esprits. En présence de ces fresques chrétiennes, on sent que ce qui importe, c'est moins la forme, la science du dessin, le savoir-faire, que le fond, l'idée même et le sentiment. Les symboles les plus divers, souvent les plus disparates, empruntés soit à la nature, soit à l'histoire biblique, se succèdent sans interruption. Au commencement, ils étaient simples, d'une interprétation facile et uniforme; plus tard, ces symboles se compliquèrent; ils devinrent plus mystiques; l'art byzantin, avec sa subtilité, pénétra, dès le milieu du IVe siècle, et de plus en plus, dans l'Eglise latine.

Non seulement le symbolisme, qui a été de tout temps un langage naturel à l'homme, s'était singulièrement développé à cette époque; mais ces symboles devinrent des signes convenus et comme des mots d'ordre qui servaient aux chrétiens à se reconnaître entre eux, sous les yeux de leurs ennemis. C'est ce qu'on appelait la discipline du secret. — Le temps nous manquant pour une revue complète et chronologique de ces symboles, bornons-nous à quelques exemples empruntés aux photographies de M. Roller.

Les emblèmes les plus primitifs et les plus fréquents, ce sont: les palmes de la victoire, victoire sur le mal et sur la mort — la couronne de la vie éternelle — le lierre toujours verdoyant — l'ancre de la foi, inébranlable au milieu des tempêtes du monde — l'arche sauvée du déluge — la colombe qui se retrouve partout, image soit du Saint-Esprit, soit de l'âme toujours errante ici-bas, comme l'oiseau voyageur de Noë, jusqu'à ce qu'elle se repose en Dieu; — on voit quelquefois deux de ces colombes dont le Christ avait dit: « Soyez simples comme elles, » penchées sur le bord d'un vase, y boire ensemble l'eau des grâces célestes; d'autres becqueter les fruits d'un olivier, l'arbre de la paix. — Le plumage étoilé d'un paon est l'emblême de la voûte céleste ou du ciel, en même temps que sa longévité prétendue symbolisait l'immortalité. — Une des figures les plus fréquentes des catacombes, c'est celle du bon berger, portant sur ses épaules la brebis perdue qu'il ramène au bercail et qui, de son côté, le contemple, de dessus son épaule, avec gratitude et confiance. — Souvent d'autres brebis se groupent autour du berger, et celui-ci porte à la main un vase qui doit rappeler vraisemblablement « le lait spirituel et pur » de la parole de Dieu. — Un autre signe, multiplié à l'infini, est celui du poisson dont la signification n'est accessible qu'à ceux qui connaissent le grec. Dans cette langue, le mot qui désigne un poisson (ιχθυς) se compose de cinq lettres qui se trouvent être les cinq initiales des mots; « Jésus-Christ fils de Dieu, Sauveur » (ιησους χριστος θεοῦ υιος σωτηρ). Cet acrostiche se voit non-seulement sur les tombes, mais sur des objets placés à côté des morts et qui leur avaient appartenu, des pierres

sculptées, des chatons de bagues, des lampes, des ustensiles de maison, les premiers chrétiens tenant à avoir sans cesse sous les yeux le nom de leur maître. — Quelquefois, ce sont des souvenirs de la protection divine, encouragement bien nécessaire dans un temps de persécution ; c'est Daniel, enfermé par le roi de Babylone dans une fosse aux lions et épargné par eux ; ce sont les trois jeunes Israélites jetés, par l'ordre du même roi, dans une fournaise ardente et miraculeusemente délivrés — ou bien, c'est la réponse miséricordieuse que Dieu accorde à ceux qui s'attendent à lui : la manne tombant du ciel, l'eau jaillissant du rocher, sous la verge de Moïse, le Christ nourrissant, avec cinq pains, les multitudes qui l'entourent; autant d'images simples et vives des grâces divines, offertes généreusement à tous. — Mais ce qui domine tout le reste, dans ces représentations symboliques, c'est la pensée de la vie future et de la joie qui attend le fidèle. Rien, dans nos peintures, qui annonce, même de loin, le genre sombre et désolé de l'école religieuse espagnole, avec ses mortifications et son ascétisme. C'est, au contraire, une profonde sérénité, une paix inaltérable, et comme un défi tranquille et triomphant porté à la mort, du fond même de la tombe. Victoire, résurrection, délivrance finale, vie éternelle, telle est la note uniforme des catacombes, de celles de Naples, de Syracuse, de Carthage, de Milan, de Cologne, de Trêves, comme de celles de Rome. Deux personnages surtout, l'un de l'ancienne alliance, l'autre de la nouvelle, servent à rappeler cette radieuse espérance ; le premier est celui de Jonas, rendu à la lumière, après avoir passé trois jours dans le ventre d'un poisson, image du fidèle que la mort n'engloutit qu'en apparence, et qui la traverse sans crainte, pour être déposé bientôt sur le rivage de l'éternité; le second est celui de Lazare ressuscité; on aperçoit dans le lointain son tombeau vide auquel il a hâte d'échapper. Quelquefois aussi, on voit sur une tombe Elie emporté au ciel sur un quadrige, emblême de l'affranchissement de la mort. Sur un assez grand nombre de plaques funéraires on trouve divers instruments que, pendant longtemps, on a pris pour des instruments de supplice, poignants souvenirs des tourments subis par

les martyrs; mais, outre que les principes des chrétiens leur interdisaient absolument de chercher à perpétuer des sentiments de haine contre leurs persécuteurs, on a reconnu, par un examen plus attentif, que ces prétendus instruments de torture n'étaient que les outils dont s'étaient servis les défunts, dans leurs métiers respectifs : la scie et le ciseau d'un menuisier, l'enclume d'un forgeron, des instruments de chirurgie, entre autres les pinces d'un dentiste, et entre les branches de ces pinces une dent arrachée. Ainsi, point de métier qui fût méprisé. Le travail, quel qu'il soit, est en honneur dans l'Eglise chrétienne.

Aux fresques et aux sculptures étaient jointes de nombreuses inscriptions ou épitaphes dont nous devons encore dire quelques mots. Les plus anciennes sont en grec, l'Eglise de Rome n'ayant guère compté dans son sein, à son origine, que des étrangers, soit des juifs, soit des payens convertis, qui étaient venus de l'Orient et par conséquent parlaient grec. C'est vers la fin du troisième siècle, dit M. de Rossi, que la langue grecque ecclésiastique céda la place au latin. Rien n'est plus simple, plus laconique, mais rien n'est plus touchant, dans sa sobriété, que le style de ces premières inscriptions, où éclate, dans toute sa puissance, la foi en la vie éternelle : « Terentianus. Il vit — Vis en Dieu — Vis éternellement — Il dort — Dans la paix — Que Dieu rafraîchisse ton esprit. »

Comme on n'admettait point d'interruption dans les relations entre les morts et les vivants, on s'adressait volontiers aux défunts eux-mêmes. Plus tard, on leur demanda l'appui de leurs prières auprès de Dieu, et on leur promit de prier pour eux. Dans ce séjour funèbre, point de distinctions sociales; rien qui rappelle les épitaphes fastueuses des payens ; ici, on ne sait quel est l'esclave et quel est le maître; l'égalité momentanée qu'ils avaient trouvée à l'heure de la prière, ou dans le baiser de paix qu'ils se sont souvent donné, après la distribution de la sainte Cène, les chrétiens la retrouvent entière et permanente dans la mort, chose assurément bien digne de remarque à une époque où l'esclavage avait encore de si profondes racines dans la société

payenne, et où la société chrétienne elle-même ne l'avait pas encore formellement condamné. Les relations de famille, loin d'être sacrifiées aux exigences d'une piété stoïque, sont relevées et resserrées par une foi commune. La femme n'est point la servante de l'homme, mais sa compagne respectée et aimée, sa sœur, en même temps que son épouse ; elle participe avec lui au repos et à la gloire de l'éternité : « Colonica, reçue en Christ, a pris son repos ; elle a vécu quarante ans. — Brattia vécut trente-trois ans ; d'un caractère toujours égal, elle vécut avec moi quinze ans ; elle eut sept fils ; elle en a six avec elle, auprès du Seigneur. — Placita, fidèle à Dieu, douce à son mari, nourrice de ses enfants, amie des pauvres. » — Sur les tombes des enfants se trouvent souvent les expressions de la plus vive tendresse, avec la plus complète résignation : « Polycronius et Florida, ses parents, à Acinidius, leur fils très doux, qui vécut dix ans. » Quelle douleur, quelle union conjugale, quel drame de famille dans cette courte épitaphe ! — Souvent un seul mot : « Dulcissime. » — A ces inscriptions s'ajoutait fréquemment le monogramme du Christ, soit les deux premières lettres de son nom, entrelacées, soit la première et la dernière de l'alphabet grec (Α Ω), allusion à une parole de lui, rapportée par saint Jean : « Je suis l'Alpha et l'Oméga. »

Pour sentir la haute spiritualité et par conséquent la beauté de cette manière d'envisager la mort, il faudrait comparer les inscriptions des catacombes à la plupart de celles des tombes payennes qui bordaient la voie Appienne, à Rome. Là, au lieu de l'enthousiasme de l'espérance, nous trouvons le découragement, ou même le désespoir. C'est un génie qui retourne et éteint tristement son flambeau. C'est un navire dont les voiles se replient, et qui s'arrête, sans qu'on aperçoive de port à l'horizon. C'est une jeune fille de vingt ans qui s'écrie : « J'élève mes mains contre le dieu qui m'a enlevée, encore innocente. » C'est ce cri du doute, bref et déchirant : « Je n'étais point ; je ne serai plus ; que m'importe ? » — L'anéantissement, ou la sombre colère contre la divinité, d'un côté ; la filiale acceptation de la volonté de Dieu, et la vie se continuant en Lui, de l'autre ;

voilà le paganisme et le christianisme en face de la mort.

Au terme de cette modeste étude, que de pensées se pressent dans l'esprit et sous la plume! Ces conclusions, nos lecteurs sauront les tirer eux-mêmes des détails bien insuffisants où nous venons d'entrer. J'en indiquerai deux seulement, l'une historique, l'autre religieuse. Au point de vue de l'histoire, les découvertes faites sous la campagne romaine ont marqué un progrès sérieux dans la connaissance de l'Eglise primitive. Certaines traditions, il est vrai, ont dû être abandonnées, des auréoles légendaires se sont éteintes; mais, pour s'être rapprochés de nous, les héros chrétiens de cette époque n'ont point paru moins dignes d'admiration; le respect qu'ils commandent grandit avec la sympathie qu'ils inspirent, et l'on reconnaît finalement que, dans ce domaine, comme dans tous les autres, il n'est rien de plus beau que le vrai. Au point de vue de la religion chrétienne, quand on voit l'Eglise humiliée et persécutée à ce point, durant les premiers siècles de son existence, mais puisant ses forces plus haut, à la source même de la foi et de la charité; toujours mourante et toujours vivifiée, proclamant, au sein des catacombes, ses espérances invincibles, il faut bien reconnaître, l'histoire à la main, que le christianisme qui est la foi de cette Eglise porte en lui une vitalité incomparable, qu'il possède, dans les larmes et sous les opprobres, le secret du triomphe définitif, et qu'il peut, à bon droit, dire à ses persécuteurs de tous les temps, avec un poète du XVI[e] siècle :

Plus à me frapper l'on s'amuse,
Tant plus de marteaux on y use.

JEAN MONOD.

DES MIRACLES

I. — Considérations du Dr Vhlhorn

Dans la question des miracles tout revient, sans contredit, à l'idée qu'on se fait de Dieu, du monde, et de leur rapport. L'athée qui ne croit point à un Dieu, ne peut évidemment croire à aucun miracle, puisque sans Dieu il y en a point. Le matérialiste, qui ne connait que la matière, la matière finie, et point d'esprit dans le monde et au-dessus du monde, ne saurait pas davantage en admettre. Et il n'est pas moins impossible de s'en figurer lorsqu'on est panthéiste. Si Dieu et la nature ne sont qu'un, l'idée de miracle est contradictoire en elle-même ; car dire : Dieu fait quelque chose qui ne peut avoir lieu selon les lois de la nature et par les forces qui lui sont propres, revient à dire, dans ce système : Dieu fait quelque chose qui ne peut se faire d'après ses propres lois. Mais si l'on supprime le miracle en supprimant la distinction et la différence entre Dieu et le monde, on ne l'annulle pas moins en séparant le monde et Dieu de telle sorte qu'il ne subsiste plus de relation entre eux. Le miracle exige donc un Dieu libre, personnel, qui règne sur le monde aussi bien qu'il agit dans son sein, et qui accorde au

monde, en même temps que sa dépendance de Dieu, une certaine indépendance relative, une existence et une consistance propres.

Cette remarque préalable faite, écoutons ceux qui, se plaçant au point de vue de la nature, croient pouvoir démontrer l'impossibilité du miracle. « L'univers, dit-on, est un tout organisé « avec des lois précises. Ces lois règnent non-seulement sur la « terre, mais aussi loin que nos observations peuvent atteindre. « Nos télescopes nous montrent que la loi de la pesanteur, qui « contraint ici-bas une pierre à tomber, règle aussi le cours « des étoiles qui sont le plus éloignées. L'analyse du spectre « solaire a donné tout récemment la preuve que les mêmes lois « chimiques subsistent au soleil et sur les étoiles comme sur « notre planète. Et ces lois ont régné de tous temps. La « forme de la terre, les couches de roches le prouvent pour une « longue période, avant que le pied de l'homme foulât le sol « de notre globe. Partout où nous portons nos regards, nous « ne trouvons qu'une chaîne bien établie de causes et d'effets « finis, dominés par des lois fixes. Aussi longtemps que l'homme « n'était pas parvenu à connaître cette régularité de la nature, « il pouvait se figurer naïvement que Dieu intervenait çà et là, « et faisait par intervalle des miracles. Mais depuis que le pro« grès des sciences naturelles lui a appris cette marche régu« lière, il n'est plus possible de penser à des phénomènes « extraordinaires. Un miracle serait, de la part de Dieu, un acte « arbitraire, puisque le créateur aurait établi des lois pour les « violer capricieusement, et que le miracle lui-même ne pour« rait que troubler le développement normal du monde. »

Il semble, à première vue, que le meilleur moyen d'échapper à cet argument et à ces conclusions, serait, comme l'a fait un théologien catholique, Perrens, dans sa dogmatique ultramontaine, de nier l'existence de lois naturelles. D'après ce docteur, en effet, tout ce qui arrive ne serait que l'effet d'un acte spécial de Dieu, de sa volonté. L'existence de lois naturelles ne serait qu'une apparence, ces lois n'existeraient que dans notre pensée. Si, par exemple, il sort du blé, et non de l'ivraie ou un

chardon, d'un grain de blé, c'est le résultat d'un acte de la volonté divine et non l'effet d'une loi naturelle. Il suit de là que l'existence et la permanence de genres et de races n'est aussi qu'une apparence. Il n'y aurait donc en réalité que des individus que Dieu dirige et gouverne, dans chaque cas particulier, selon sa volonté spéciale.

Au premier coup d'œil, cette philosophie pourrait paraître fort religieuse; et il saute aux yeux qu'avec elle les miracles ne présentent plus de difficulté. Ils sont, comme tout ce qui arrive, les effets de la volonté divine. Tout, alors, est miracle, car tout se fait par une intervention immédiate de Dieu. Mais si tout est miracle, rien ne l'est; il n'y en a plus. La distinction entre l'extraordinaire et ce qui ne l'est pas, tombe. Déjà, sous ce rapport, cette négation des lois naturelles devient chose suspecte et dangereuse au point de vue religieux; et il en est de même à d'autres égards. C'est une pure illusion de penser qu'il y ait un intérêt religieux quelconque à nier l'existence de ces lois. La puissance et la sagesse de Dieu ne seront-elles pas aussi grandes, que dis-je, plus grandes même, si nous reconnaissons ces lois qui règlent la marche de toutes choses au ciel comme sur la terre, au lieu de ramener tout ce qui arrive, dans chaque cas, à un acte particulier de la volonté de Dieu? Disons mieux : si une action, si une intervention morale n'est possible que dans un monde qui marche d'après des lois fixes, n'avons-nous pas, à l'inverse, un intérêt religieux et moral à proclamer l'existence de lois naturelles ?

Acceptons, par conséquent, les prémisses de l'argumentation précitée contre les miracles, et disons sans réserve, avec les adversaires: oui, l'univers est un corps immense, organisé, qui vit et se meut d'après des lois précises. Mais suit-il de là que tout miracle, que toute intervention de la volonté divine dans ce vaste corps, soit un désordre? Voici une analogie qui nous prouve le contraire. Notre libre volonté intervient sans cesse dans la nature; est-ce du désordre? Un corps rond, d'après la loi de la pesanteur, doit rouler devant lui ou descendre sur un plan incliné. Si j'interpose alors ma libre volonté et que je le

retienne dans sa course, est-ce que je trouble les lois de la nature? Abstraction faite de ma libre intervention, tout se passe d'après la loi naturelle ; et même l'effet produit par mon acte volontaire est, avec toutes ses conséquences, sous la domination de cette loi. — Voici un champ inculte où se développe une certaine végétation, conformément aux lois naturelles, et aussi selon la qualité du sol, la nature de la contrée, l'influence du climat. Un homme intervient qui laboure ce champ, qui lui confie du blé, et une belle moisson prend la place des ronces ou des mauvaises plantes; où donc est la pertubation du cours régulier? Et cependant sans la libre action de l'homme qui est venue s'introduire dans les lois de la nature, ce qui est arrivé n'aurait pas eu lieu. Pourquoi donc appellerions-nous du nom de désordre l'intervention de la libre volonté de Dieu? Ici aussi le produit de cette intervention divine se place tout à fait sous la loi naturelle. Le vin que le Seigneur créa aux noces de Cana produisit le même effet que tout autre vin ; le pain qu'il distribua dans le désert nourrit les foules comme tout autre pain. Est-ce donc du désordre que l'un n'ait point été extrait de grappes portées par un cep, ni l'autre de grains recueillis dans un champ? Ce n'est pas plus du désordre qu'il n'y en a lorsqu'une boule que j'arrête cesse de rouler, ou qu'une riche moisson d'épis succède à une forêt de ronces et d'épines dans un champ où l'homme a déployé son activité. Où donc est le désordre?

Mais on dira peut-être : l'intervention elle-même est un désordre. Cette objection va nous aider à reconnaître le vice propre à toute cette argumentation. Ce vice consiste en ce que l'on confond ou l'on identifie *un corps organisé d'après des lois précises*, avec un *ensemble impénétrable de causes finies*. Nous reconnaissons que le monde forme un tout organisé ; mais qu'il soit, en cette qualité, et qu'il doive être complètement muré et clos en lui-même, absolument fermé à l'action de toute autre causalité; qu'il soit un organisme d'êtres finis, inaccessible, impénétrable, c'est là une thèse qu'on n'a jamais prouvée, et j'ajoute qu'on ne prouvera jamais. On peut démontrer, au con-

traire, à tout esprit non prévenu et réfléchi, que cet ensemble de causes finies a dû, une fois au moins, être ouvert et accessible a une causalité supérieure; on est contraint d'admettre un miracle initial, si l'on ne veut pas sacrifier l'idée de création de ce monde.

Entrons donc dans l'ordre de pensées de ceux qui estiment pouvoir tout comprendre par des causes finies. Prenons pour point de départ le monde tel quel, l'état actuel de la vie animale et de la vie végétale. Le parfait, dit-on, est sorti de l'imparfait par voie de développement progressif; les animaux supérieurs proviennent, par transformation, des animaux inférieurs. La théorie de Darwin nous explique aujourd'hui que tous les êtres créés émanent d'une ou de quelques formes primitives peu nombreuses. Nous remontons ainsi d'espèce en espèce jusqu'à ces formes initiales par une chaîne ininterrompue de causes et d'effets finis. Mais ces premiers êtres, comment ont-ils pris naissance? Sont-ils issus des plantes? C'est ce que la science n'a pu démontrer jusqu'à ce jour. Nous voilà en présence d'un abîme qu'il nous est impossible de franchir sans un début créateur, c'est-à-dire sans miracle. Comme on l'a fort bien dit, l'animal est un miracle pour la plante.

Mais passons par-dessus cette ligne de démarcation, jusqu'ici infranchissable, entre l'animal et la plante, et remontons au-delà, jusqu'aux premières formes végétales, jusqu'à la première cellule, mère de tous les êtres vivants sur la terre. D'où vient-elle à son tour? Est-ce du règne inorganique? Ici la science de la nature dit résolument: non. Nulle part ce qui est organique n'émane de ce qui ne l'est pas, et le vivant de ce qui est inerte et mort. Nous voilà donc devant un nouvel abîme, plus large que le premier; et rien ne nous aide à le franchir, si ce n'est un fait créateur, un miracle qui a appelé à l'existence la première cellule. Ici encore la plante, devant la pierre, est un miracle.

Et cependant poussons plus loin encore, jusqu'à l'époque où la terre prenait sa forme actuelle, que dis-je, jusqu'à celle où tout notre système solaire et planétaire n'était qu'une nébu-

leuse, qu'un nuage de mondes, et si vous voulez, jusqu'à ce moment où l'univers n'était qu'un chaos d'atomes isolés se mouvant dans l'immensité. Comment de ces atomes sans propriété et sans rapports le monde est-il sorti avec sa variété infinie et sa magnificence? Les atomes, dit-on, s'accrochèrent; il se forma des points centraux... Mais arrêtez; ne laissons rien se glisser ici sans raison; comment cela se fit-il? Je ne veux pas demander: d'où sont-ils venus? Et je consens un instant à ignorer que toute cette doctrine des atomes commence à devenir très douteuse; je me borne à cette question : comment se fit-il que les deux premiers atomes s'accrochèrent? Ce n'est pas en eux-mêmes qu'a pu résider la force qui les a unis, puisque ce sont des atomes sans proprieté; et à supposer qu'ils eussent en eux une telle force, comment entrèrent-ils en mouvement? Comment cette force se mit-elle tout d'un coup à agir? Il doit donc y avoir eu une autre force en dehors et en dessus des atomes, une causalité supérieure. Quand même on réussirait à nous faire concevoir tout le développement de l'univers par des causes finies sans l'intervention d'une plus haute cause, on ne parviendrait jamais à nous expliquer le point de départ, la première impulsion, cette première impulsion ne consista-t-elle que dans l'union de deux atomes? Or, aussi longtemps qu'on ne le pourra pas, la thèse qui affirme que ce monde fini est fermé à une causalité supérieure, n'est point prouvée, et l'on peut regarder comme un postulat légitime de la raison de se représenter ce monde ouvert, accessible, pénétrable, en d'autres termes de considérer le miracle comme possible.

« Possible, réplique-t-on, mais cela ne veut pas dire indispen-
« sable. Alors même que nous accorderions la nécessité d'un
« miracle créateur, on n'aurait pas établi celle des miracles au
« milieu du cours de la nature et de l'histoire, au sein du dévelop-
« pement du monde. Tout au contraire, Dieu ayant une fois créé
« le monde, ne faut-il pas admettre qu'il l'a créé bon; et même
« si bon, si parfait, si suffisant en lui-même, qu'il n'est plus
« besoin d'y intervenir? Il y a même un intérêt religieux à nier
« le miracle, car il est indigne de Dieu de penser qu'il lui a

« fallu améliorer son œuvre, comme le ferait un ouvrier à « l'égard d'une machine mal faite. Nous n'acceptons pas le mira- « cle, parce que ce serait supposer gratuitement que le monde « a été créé imparfait. »

Certainement non, le monde n'a pas été créé imparfait. « Et voici, dit Dieu, tout était très bon. » Mais n'a-t-il pas pu devenir imparfait? Ne l'est-il pas réellement devenu? Et actuellement n'est-il pas véritablement imparfait? Répondez-moi, non par une théorie, mais par l'expérience. Il y a déjà bien des siècles que le vieux Homère a dit : « Car, de tous les êtres qui se meuvent et respirent, aucun n'est, sur la terre, aussi plein d'angoisses que l'homme ! » Et si vous voulez un témoignage moderne équivalent, je vous rappellerai ce mot d'un autre Homère, de Gœthe, qui a eu en sa possession, et dans une surabondante mesure, toutes les jouissances accessibles à un homme du monde, et que le monde peut offrir. « Quand je passe en « revue, disait-il vers la fin de sa longue carrière, toute ma « vie, et que je compte tous les jours où j'ai joui d'un bonheur « pur, sans mélange, je n'arrive pas au-delà d'un mois. » Eh bien! en présence de tels aveux, et de toute nos misères, pauvreté, maladie, douleur et mort, dire encore : « Ce monde est parfait », on le peut, si vous voulez, pour défendre une théorie; car, que ne dit-on pas pour sauver une théorie ! Mais l'expérience dit : non. Si donc le monde est imparfait, et si Dieu n'a pu le créer tel, il faut qu'il le soit devenu. Par quoi? Voilà la question décisive que j'adresse à la conscience plus encore qu'à la raison. Le péché existe-t-il? ou bien est-ce là une idée d'enfant que répudie à juste titre l'homme cultivé du XIXe siècle? L'Ecriture atteste le péché comme un fait, et notre conscience, que nous le voulions ou non, le confirme. Une perturbation est donc intervenue dans le monde ; un obstacle, un désordre se sont glissés dans sa marche ; et si, nonobstant ce trouble profond, le but de la perfection doit être atteint, il faut bien alors que Dieu intervienne et fassse un miracle de rédemption et de rétablissement.

La chrétienté proclame que le miracle a eu lieu dans la per-

sonne du Fils de Dieu fait homme pour nous racheter. Tous les autres miracles rapportés par l'Ecriture doivent être compris dans leurs rapports avec le miracle central. Ceux de l'Ancien Testament en forment les signes avant-coureurs, et ceux que le Christ a accomplis n'en sont que les rayonnements. Celui qui est venu pour ôter le péché et les maux qui viennent à sa suite, guérit en effet des malades et ressuscite des morts; celui qui est venu rétablir l'ordre exerce aussi puissance sur la nature, change l'eau en vin et apaise la tempête. Ses miracles sont en même temps des prophéties d'accomplissement, des préformations de ce qui adviendra à la fin des jours quand, l'œuvre rédemptrice achevée et pleinement réalisée, tout sera devenu nouveau.

Et maintenant, je vous le demande, ce rétablissement est-il du désordre? Quoi! appelez-vous désordre l'acte par lequel un médecin rend à la santé un corps malade? Et regardez-vous maintenant comme indigne de Dieu d'intervenir aussi dans son monde pour le guérir? Il est donc sans fondement le reproche d'arbitraire fait à Dieu à cause du miracle. C'est se faire du miracle une caricature au lieu d'une idée saine, que de se le figurer comme une intervention capricieuse de Dieu dans la nature, comme un coup d'Etat dans son gouvernement, sans autre but que celui de faire éclater sa puissance. Ah! sans doute, il atteste la force du Dieu vivant qui règne sur le monde et qui lui a donné les lois qui le font vivre; sans doute, il met clairement devant nos yeux qu'il existe un Dieu personnel qui fait merveille, comme il est dit au psaume LXXVII, verset 15. Mais à les prendre dans leur plus haute signification, les miracles sont des gages de son amour, des prodiges de sa miséricorde rédemptrice qui peut ni ne veut laisser un monde tombé dans le péché y périr, et qui peut et veut le ramener de ses fausses voies vers la perfection qu'il lui a assignée. Ils sont donc le contrepied de l'arbitraire.

En les considérant, à la lumière du décret divin du salut, comme des actes rédempteurs et sauveurs de notre Dieu, nous vivons alors, par la foi en Christ, comme au milieu d'eux. Celui

de la rédemption se reproduit sans cesse dans le sein de l'Eglise comme miracle de la grâce; ceux de la conversion, de la nouvelle naissance de la sanctification s'accomplissent tous les jours depuis dix-huit siècles; et l'homme qui en a expérimenté quelque chose en son cœur sait, par la transformation de sa vie, par la paix dont il jouit, par la consolation qu'il éprouve, par l'espérance qui l'élève au-dessus de tout, qu'il y a, de fait, des miracles. Il est vrai que je ne puis fournir cette preuve à personne; mais il y a quelqu'un qui la fournit à qui veut, l'Esprit, qui rend témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu.

II. — Considérations du Dr Grau

Etudions le progrès de la vie dans les divers ordres des créatures, afin de la mieux connaître.

La matière inorganique obéit à la loi de la pesanteur qui lui est inhérente, et tend vers le centre du corps dont elle fait partie. Une pierre, lancée par une force étrangère, retombe sur la terre quand cette force de projection est épuisée. Les plantes et toutes les créatures vivantes, après s'être élevées pendant un certain temps à la surface de la terre et au-dessus d'elle par leur propre force, y sont irrésistiblement ramenées, lorsque la durée qui leur a été assignée est parvenue à son terme. Le chêne se joue de cette loi, des siècles durant; mais quand sa force de résistance est à bout, il tombe, lui aussi, et subit le joug de la loi. L'aigle, qui vole vers le soleil, plie ses ailes en mourant, et retourne à la terre d'où il avait été pris. Cette loi est inexorable.

Qu'est-ce donc qui pousse les plantes, depuis la mousse qui rampe sur le rocher jusqu'au cèdre gigantesque, à violer cette loi, et qui les en rend capables? D'où vient que le grain de blé, ou plutôt le germe qui est en lui, élève si joyeusement la tête vers la lumière, au-dessus de son obscure enveloppe? D'où vient au palmier le droit et la force de lancer sa couronne bien au-dessus du sol qui le porte, et de l'élever dans les airs plus que ne le fait et ne le peut le reste de la matière organisée?

La raison en est dans la *vie* nouvelle, dans la volonté supérieure qui se fait jour en tous ces êtres; or, une vie supérieure implique et possède une puissance supérieure aussi. La vie, par sa nature même, protestant contre la mort et n'ayant rien de commun avec elle, celle des plantes tend à s'élever au-dessus de la matière inerte dont l'existence, comparée à la sienne, est d'un ordre plus infime, qui touche à la mort ou qui lui ressemble. Mais pour cela faire, il faut que cette vie supérieure brise l'étroite enceinte dans laquelle l'inférieure est emprisonnée. Elle se dérobe aux lois d'une existence subordonnée, aussi nécessairement qu'un être vivant fuit le cercueil et le sépulcre. Vouloir qu'elle fût dominée par ces lois, ce serait la tuer. Ce n'est que lorsque la plante mourra et cessera d'appartenir au règne organique, qu'elle tombera sous le coup de la loi qui préside à la matière inorganique. Or, si cette transgression triomphante d'une loi inférieure par une loi supérieure est une contradiction, la vie repose donc essentiellement sur cette contradiction même; et plus la vie s'élève, plus aussi doivent se multiplier et s'étendre ces insurrections contre des lois d'un ordre qui lui est subordonné.

La pierre reste là où elle est enchaînée par sa pesanteur. Elle ne peut se déplacer par sa propre force; il y faut pour cela une puissance en dehors d'elle. Une vie supérieure s'épanouit dans la plante, se dégage et monte au-dessus du sol, vers le soleil, vers la lumière; mais ses racines l'enchaînent encore à son lieu. Le degré de vie qu'elle a, ne suffit point pour la délivrer et l'affranchir complètement. Il faut un nouveau courant de vie, il faut une nouvelle pensée divine pour briser cette entrave

et donner à l'être animé toutes ses ailes, afin qu'il devienne et soit vivant dans le plein sens du mot. C'est à ce nouveau degré qu'il est vrai de dire, désormais, que la vie foule, de ses pieds libres, la mort. Chaque élan d'un noble coursier est un triomphe de la vie sur la mort, et semble dire à la matière inerte qui enchaîne la pierre et la plante à la terre : « Tu n'auras point de pouvoir sur moi. » N'est-il pas vrai que les créatures privées de raison prêchent déjà la victoire de la vie sur les liens de la mort?

Considérons enfin celui en qui la création trouve son terme et son couronnement. Non-seulement l'homme foule de ses pieds la poussière qui le porte, élève son visage vers le ciel, et plonge du regard, par delà les hauteurs de l'aigle, dans des lointains célestes, infinis; mais il ne manifeste bien tout ce qu'il est que dans la vie et les évolutions de l'esprit. Par delà les étoiles et tout ce qui se voit, son esprit s'élance dans un royaume qui prime celui de la nature, le royaume du bien, du beau, du vrai. Invisible dans le domaine visible, incorporel dans le monde des corps, impondérable dans l'empire où la pesanteur domine, il soumet les réalités tangibles à des buts qu'elles ignorent; il cherche dans les phénomènes sensibles les lois et les causes incorporelles, et s'efforce de découvrir et de saisir dans l'étude des choses passagères et des évènements transitoires, leur raison d'être éternelle. Est-ce que les contradictions n'éclatent pas les unes après les autres? Qu'a à faire l'invisible avec le visible, et le périssable avec l'éternel? Si, pour résoudre de telles contradictions, vous voulez refouler l'esprit et sa vie dans les bornes de l'existence palpable, si vous voulez lui refuser de s'élancer vers l'éternel et l'invisible, vous résolvez sans doute la contradiction, mais vous tuez aussi la vie suprême. C'est en surmontant ces contradictions, et en alliant ce qui est en apparence inconciliable, que la vie de l'esprit se montre et se démontre, de même que l'aigle prouve sa nature d'aigle en planant au-dessus des choses d'ici-bas.

Mais faisons surtout ressortir le cercle des contradictions dans lequel se meut la vie morale. Toute vie ne tend-elle pas vers

l'être, et vivre n'est-ce pas lutter contre la mort et l'anéantissement? Tout être vivant, par cela seul qu'il existe, ne s'efforce-t-il pas de maintenir et de développer sa vie? Et cependant la plus haute preuve de sublime moralité qu'un homme puisse donner, n'est-ce pas d'immoler cette vie par amour pour la vérité, pour la liberté, pour tous les biens spirituels qui surpassent de beaucoup la valeur de cette existence terrestre? L'honnêteté et la vertu, la générosité et l'amour ont-ils quelque prix, s'ils ne sont toujours prêts à faire le sacrifice de la vie? Ainsi la vie suprême, celle de l'esprit et du cœur, n'est vraiment sentie et n'est réelle qu'autant qu'elle tient sans cesse pour possible, et souvent même pour nécessaire, la destruction de l'autre vie. La vie morale se brise, il est vrai, avec celle du corps; mais il lui suffit de savoir que c'est juste dans le sacrifice que gît son éclat suprême, et que, pour elle, mourir c'est vivre!

Regardons à l'histoire. Sont-ce les hommes en qui se reflétait le mieux la raison générale des siècles écoulés et de leur propre siècle, qui ont donné une impulsion puissante aux esprits, et fait faire de grands pas à la marche de l'humanité? N'est-ce pas plutôt le privilège et la gloire de ceux qui ont nettement exprimé ce qui la contredisait? Aussi voyez comme ils ont été méconnus, honnis, et même mis à mort par leurs contemporains!

Alexandre est appelé du nom de grand parce qu'il entreprit ce qui semblait absurde : la conquête de l'Asie avec une poignée de Macédoniens.

Platon est le grand philosophe parce qu'il soutenait une chose incompréhensible à la raison des foules, savoir que les réalités visibles et sensibles n'étaient pas les vraies réalités et ce qu'il importe par dessus tout de connaître, mais qu'il y a, derrière ces réalités passagères et presque non-existantes, l'Etre invisible, le seul vrai, les idées, dont l'existence et la présence échappent complètement à l'entendement ordinaire.

La découverte du nouveau monde par Christophe Colomb ne fut pas davantage le fruit mûr de la raison générale de son siècle; elle la contredit bien plutôt. Semblable au Christ, qui

passait pour un insensé dangereux aux yeux de la raison des Pharisiens, Colomb fut tenu, lui aussi, pour un fou, par les sages de son temps. Les Grecs n'attribuaient-ils pas à leurs plus grands esprits un délire sacré? Et n'est-il pas vrai qu'il n'est pas de ce nombre celui qui n'a pas été soupçonné, une fois au moins, de folie?

Aux yeux de l'entendement naturel, la terre est stable et le soleil se meut; et Copernic est grand pour avoir mis en lumière cette vérité paradoxale que la terre tourne et que le soleil est immobile.

Kant bouleversa la philosophie en soutenant que l'espace et le temps n'étaient que des modes de notre esprit qui, les projettant hors de lui, les appliquait aux choses du dehors. Sa grandeur éclate dans la hardiesse de son paradoxe, qui donna une impulsion nouvelle aux spéculations philosophiques.

Le génie arrive à ses conquêtes par d'autres voies que celles du talent. Il ne procède pas d'une façon exacte et rationnelle; il saute par dessus les intermédiaires et va droit au cœur des choses, tandis que la raison marche à pas lents, selon toutes les règles de la logique et de la méthode, et manque souvent son but. Le génie obéit à une loi supérieure, et il ressemble en cela à la foi. Ce sont deux héros dont le rationalisme et le naturalisme sont les ennemis.

Ainsi, toute grande découverte est un acte de foi, en ce sens qu'elle heurte la raison de son époque. Quand elle est accomplie et qu'elle brille incontestable aux yeux de tous, la raison alors s'y accommode et se met à son pas. Mais auparavant, elle a lutté de toutes ses forces contre l'audacieuse nouveauté qui voulait conquérir une place au soleil. Le piquant d'une découverte — que ce soit une pensée ou une action — gît dans son air aventureux, dans le défi qu'elle jette à la raison générale de son temps. L'homme de génie pressent la vérité; ravi au-dessus de l'horizon de ses contemporains, il contemple à l'avance la vérité; c'est un voyant. Il ne peut l'être que *dans la foi*. Oui, les grands hommes ont toujours contredit la raison de leur époque qui, presque toujours, s'est vengée d'eux en les persécutant.

Eh bien! l'essence du christianisme consiste à contredire la raison de *tous* les temps, pour en appeler à une époque fort reculée où il sera reconnu par la raison de *tous*, à l'époque des nouveaux cieux et de la nouvelle terre, alors que tous les genoux s'inclineront devant celui qui est l'objet et l'âme de la foi, Jésus-Christ. Jusque là, la foi est condamnée à souffrir les humiliations et les outrages, comme ces grands hommes qui devancèrent leur siècle et qui furent trop grands pour lui.

Luther, l'initiateur de l'ère moderne, n'émit pas des principes qui répondissent à la raison commune; aussi sont-ils rejetés, encore aujourd'hui, par tous ceux qui font de leur raison naturelle le juge suprême des questions de la foi. Ses principes contredisaient foncièrement Aristote et la raison du XVIe siècle comme de tous les autres. Le principal était que l'homme, loin d'être justifié par sa propre justice et par le prétendu mérite de ses œuvres, ne l'est que gratuitement par la justice d'autrui, par celle de Jésus-Christ. Je sais bien que les soi-disants éclaireurs du XVIIIe et du XIXe siècle, ont toujours voulu prêter à l'œuvre de Luther et des Réformateurs des idées pélagiennes et rationalistes, comme celles qu'ils représentent. Mais ils ne font en cela que falsifier l'histoire. Ce n'est pas la raison naturelle qui, au XVIe siècle, donna la liberté à l'Eglise. C'est la vérité divine qui l'affranchît des ordonnances et des servitudes humaines.

C'est par des paradoxes, par des chocs à l'encontre de la raison commune, qu'arrivent les progrès. C'est par des sentences comme celles-ci : « Celui qui voudra conserver sa vie la perdra, et celui qui la perdra à cause de moi la sauvera, » « Si quelqu'un vient à moi et ne hait pas père, mère, femme, enfants, frères, sœurs, et par dessus cela sa propre vie, il ne peut être mon disciple, » que le monde est devenu de payen chrétien, et a été renouvelé.

La vie supérieure transgresse donc les lois de la vie inférieure.

Passons maintenant du degré de la vie naturelle à celui de la vie supérieure et définitive, de la vie céleste et divine, que le Christ a révélée et qui s'effectue dans la foi.

Si c'est une loi, comme nous croyons l'avoir démontré jus-

qu'ici, que la vie d'un degré plus élevé transgresse les lois des degrés subordonnés, et démontre en cela même sa supériorité; si c'est une loi, que l'existence supérieure ne peut être comprise par l'entendement naturel, et que même elle le contredit, qui donc aura le droit de s'étonner que la vie suprême, apparue dans le christianisme, rompe et fasse éclater les lois de toute vie naturelle et inférieure? Qui pourrait trouver étrange qu'une raison qui ne se meut que dans la sphère de la vie naturelle, et qui, par conséquent, est elle-même naturelle, ne puisse pas, d'elle-même et sans l'empire de ses lois, avoir l'intelligence de cette vie plus haute, et qu'ainsi l'homme naturel n'ait rien compris, comme dit saint Paul, à l'esprit de Dieu, et l'ait traité même de folie? Il faudrait bien plutôt être surpris qu'il n'en eût point été ainsi. Quelle pauvre vie que celle du christianisme, si le christianisme ne renfermait que ce que la raison, emprisonnée dans notre horizon terrestre, pourrait penser d'elle-même et tirer de son propre fond! Réjouissons-nous donc de ce que le Christ nous a rendu participants d'une paix qui surpasse toute intelligence!

C'est en suivant cet ordre d'idées qu'on peut comprendre et s'approprier le mot si honni de Tertullien : *Prorsus credibile est quia ineptum est — certum est quia impossibile*. Oui, le propre et la vraie *marque* de la vie supérieure consiste a dépasser les lois et à heurter la raison des degrés subordonnés de l'existence. « Il n'y a rien de si conforme à la raison que ce désaveu de la raison », a dit Pascal. Si la vive lumière du soleil éblouit et aveugle les oiseaux nocturnes dont les yeux ne peuvent supporter qu'une douteuse clarté, quoi d'étonnant que les sages de cette terre, que les représentants de la raison naturelle, soient éblouis et aveuglés par la lumière qui descend d'auprès de Dieu, la lumière éternelle? Disons-nous bien que les clartés de notre raison ne sont qu'une lumière créée et dérivée, et non la lumière éternelle et parfaite; disons-nous bien que notre raison qui éclaire pour nous *un* monde, en voile un autre qu'elle ne nous fait point connaître. Comme le soleil, fait pour être la lumière

du jour, éclaire notre globe terrestre, ainsi la raison, destinée à être la lumière de notre intérieur, nous fait connaître notre monde d'ici-bas. Mais par delà la terre et le soleil il y a un monde infini, l'armée céleste des étoiles. Et le soleil, par la lumière dont il éclaire la terre, rend ce monde céleste invisible à nos yeux. Il faut que cette lumière s'éclipse, pour que les cieux puissent nous apparaître avec les millions de demeures qui composent la maison du Père. De même la raison, notre lumière intérieure, doit acquérir le sentiment de son insuffisance, pour que le monde de l'éternité puisse se dérouler à nos regards. Cette éclipse de l'homme intérieur, à la faveur de laquelle nous pouvons apercevoir les demeures du Père où Christ est assis à sa droite, et pendant laquelle le monde inférieur nous échappe, pour faire briller à nos yeux les étoiles éternelles du nouveau ciel et nous faire pressentir les vertus du monde futur, s'appelle *la foi.* Car la foi est une confiance en ce qu'on espère, et une démonstration de ce qu'on ne voit point. Ne soyons donc plus surpris que la connaissance de la vérité éternelle débute en nous par un étonnement puissant. Car ce que Platon et Aristote disent de la vraie connaissance naturelle. de la vraie philosophie, en déclarant quelle jaillit de l'admiration, est vrai, à bien plus forte raison, de la vérité qui ne passe point (φιλοσόφου τουτο το παθος, το θαυμαξειν ου, γαρ αλλη αρχη φιλοσοφιας η αυλη) (Platon Théatèt). Cette connaissance commence avec l'admiration absolue du nouveau monde que la foi contemple, et de la vie auparavant inconnue que la foi tire de son sein.

Mais par quoi les lois de la foi dont nous parlons se distinguent-elles des fantaisies des poètes et des chimères des philosophes rêveurs? Un fou ne peut-il pas paraître, qui donne les monstruosités de son imagination maladive pour les lois d'une existence supérieure?

Il n'y a qu'une preuve à fournir en faveur de la foi, c'est qu'elle est une vie, la vraie vie ; et ce seul trait la différencie absolument des opinions purement subjectives et fantaisistes. Mais si la foi est une vie, la vraie vie, elle est alors au-desssus

de la raison de tout homme naturel, au-dessus de toute philosophie ; elle est à elle-même sa raison et sa loi. On peut dire d'elle, ce que l'apôtre dit de celui qui a l'esprit de Dieu : « Elle juge tout, et n'est jugée par personne » (Cor., II, 15). Qu'importe à l'aigle que la tortue, s'armant des lois de sa nature, lui prouve, par des arguments irréfutables, qu'il est impossible de s'élever dans les airs ! Certainement elle a raison, de son point de vue, et l'homme naturel a raison aussi, du sien, quand il affirme que tel qu'il est et tel qu'est le monde, il ne sortira jamais ni de ce monde, ni de lui-même, régénération, résurrection et vie éternelle.

Nous voici parvenus à cette précieuse parole d'Anselme de Contorbéry : *Neque énim quœro intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. — Nam qui non crediderit non experietur, et qui expertus non fuerit, non intelliget.* Celui qui n'a pas fait cette expérience par laquelle le chrétien entre dans la vie dont nous parlons, n'ajoute pas plus de valeur et de prix à l'essence de cette vie, que l'aveugle n'en attribue à la lumière et aux couleurs. Il faut que cette lumière pénètre d'en haut dans l'œil de l'âme, si non elle n'existe pas plus pour lui que le monde supérieur dont cette lumière est le soleil. Il faut avoir éprouvé dans son cœur que la parole et le message de la croix ne proviennent pas de la bouche terrestre et de l'esprit humain qui nous l'annoncent, mais émanent d'un autre esprit et d'une autre bouche qui nous parlent avec une force supraterrestre et surhumaine. Il faut avoir senti en son âme que dans cette parole il descend sur nous une puissance qui n'est pas de ce monde, qui ne captive pas avec les charmes de la persuasion humaine, mais qui nous transporte victorieusement, avec une assurance divine, de ce monde dans un autre. Il faut avoir entendu, dans la prédication de l'Evangile, la voix terrible du juge du monde qui stigmatise et condamne nos péchés, mais aussi la voix miséricordieuse qui en offre le pardon, et avoir goûté l'amour divin répandu dans nos cœurs et y inaugurant une vie nouvelle. Cette vie nouvelle, dont le mot d'ordre est cette parole de l'apôtre : « Ce n'est plus moi qui vis, c'est Christ

qui vit en moi », doit avoir fait son entrée en nous avec toutes ses justices et toute sa félicité, de telle sorte que nous éprouvions en nous-même, avec une invincible assurance, que l'acte de la foi est la grande œuvre de notre vie, et que désormais nous avons atteint notre destination véritable, obtenu la justice qui vaut devant Dieu, et trouvé le ferme point d'appui, ce δος μοι που στω qui, en dehors et au-dessus du temps et de ses ruines, nous fait triompher du monde impuissant à nous blesser.

Et maintenant, je vous le demande, cette vie qui démontre sa réalité à nos âmes, comme la lumière manifeste la sienne à nos yeux, cette vie qui, par son essence, vient d'en haut et y conduit, cette vie dont la patrie est l'éternité, comment, dis-je, ne serait-elle pas avec ses lois et par ses lois, élevée au-dessus de celles de cette vie terrestre et passagère? Comment sa raison ne serait-elle pas supérieure à la raison de l'homme naturel! Lorsque, après des défaites répétées, dit Schelling, Darius offrit la paix à Alexandre avec la main de sa fille et la cession d'une part considérable de son empire jusqu'au Taurus, Parménion s'écria: « J'accepterais ces conditions, si j'étais Alexandre; » Et Alexandre répondit : *Et ego, si Parmonio essem*. Les pensées d'Alexandre dépassaient celles de Parménion, d'ailleurs son ami le plus intime. Si tel homme est si fort au-dessus de tel homme, qui dira de quelle hauteur Dieu les dépasse et les domine tous! C'est dans ce sens que les faits et gestes de Dieu dans la révélation sont au-dessus de toutes les idées humaines. Ce qui ne veut pas dire que nous ne puissions pas les comprendre, mais que pour les comprendre il nous faut recourir à une mesure qui dépasse et surpasse toutes les mesures humaines et ordinaires. Oui, autant le ciel est élevé au-dessus de la terre, autant, dit le Seigneur, mes voies sont au-dessus de vos voies, et mes pensées au-dessus de vos pensées, (Esaie, IV, 9). Dieu est le génie suprême, pour parler avec Hamann; or, si le propre d'un génie humain est de s'affranchir des règles des maîtres, et de créer de sa propre force, d'après ses lois à lui, si bien que les maîtres n'ont rien de mieux à faire que de tirer de ses œuvres les

règles nouvelles, à combien plus forte raison Dieu et son œuvre ne tombent-ils pas sous la critique de la raison naturelle!

Le fait de cette vie, telle que Dieu en Christ l'enfante au dedans de nous par la foi, est un miracle, que dis-je, est le miracle qui renferme en lui-même tous les autres. Car j'entends par miracle un fait que ne peuvent expliquer les causes de ce monde et les lois de la nature, et que par cela même la raison naturelle, captive dans le monde d'ici-bas, ne peut comprendre. Il est dans la destinée de l'homme, et c'est aussi son plus grand besoin, de s'élever au-dessus de ce monde pour vivre dans la société du monde supérieur. La foi seule lui donne les aîles nécessaires; aussi la raison n'est-elle pas appelée à prescrire des lois à la foi, mais bien plutôt à en recevoir instruction. La foi consiste à s'asseoir aux pieds de Jésus le Fils de Dieu, et il n'est pas contraire à l'honneur de la raison de se laisser instruire à son tour par elle.

Mais si cette vie, inexplicable par les forces de la nature et issue d'un monde surnaturel, est un miracle, pourquoi nous étonnerions-nous quelle entre dans ce monde avec des miracles? Si Jésus qui en est la source, était vraiment le fils de Dieu, et provenait par conséquent d'en haut et non d'en bas, il faudrait bien plutôt s'étonner que, miracle lui-même, il fut apparu sans miracles. Si la vie qui éclata dans sa personne était vraiment supérieure à celle du monde naturel, elle devait prouver sa plus haute nature en échappant aux lois d'ici-bas, en les contredisant, en les annulant. Elle le devait aussi nécessairement que la vie organique transgresse les lois de l'inorganique, et la vie spirituelle celles de la matérielle. Et n'allez pas dire qu'elle nous montre en cela même son caractère arbitraire; car je vous répondrai que, bien au contraire, en transgressant les lois inférieures elle nous révèle que sa vraie nature est opposée à tout caprice, puisqu'elle est si bien assujettie à ses propres lois.

Et quelle est la loi à laquelle toutes les manifestations, tous les miracles et tous les pas de cette vie sont soumis comme à leur cause féconde et à leur règle suprême? C'est la loi de

l'amour, du parfait amour divin. C'est lui qui a présidé à l'incarnation du Fils éternel; c'est lui qui lui a inspiré chacune de ses paroles et fait accomplir chacune de ses actions; c'est lui qui l'a ressuscité des morts et l'a fait asseoir à la droite du Père comme le rédempteur éternel. Si vous trouviez dans la série de ses actes surnaturels, depuis les noces de Cana jusqu'au figuier séché sur la route, un miracle qui ne serait pas l'expression de ce saint amour, il faudrait le rayer de la liste des faits divins; mais vous n'en trouverez aucun, si vous vous approchez de cette histoire merveilleuse avec le sens et le tact de ce saint amour. Le Christ n'a fait aucun miracle pour se glorifier ou pour satisfaire ses propres besoins. En opérer de ce genre, ç'aurait été suivre le conseil de Satan, qui lui demandait de changer la pierre en pain, et de se jeter du haut du Temple. Tous les miracles du Seigneur sont des manifestations de cet amour, de cette compassion pour les pêcheurs qui l'ont fait descendre du ciel sur la terre. Ce saint amour est la pierre de touche qui décompose les miracles apocryphes et mythologiques, ou si vous voulez, il est le creuset où ils se fondent comme la cire, et s'évanouissent en fumée. Il n'y a que l'or pur de l'histoire évangélique qui y résiste.

Et ce feu de l'amour éternel qui, d'un côté, dévore tout ce qui voudrait se faire passer pour divin sans l'être, demontre, de l'autre, à la raison humaine, qu'il est bien en réalité la force divine toute puissante. De même que le minerai, sous l'action des flammes qu'il absorbe, devient liquide et ardent comme l'élément vainqueur qui l'embrase et triomphe de sa dureté, de même que le soleil fond les glaces de l'hiver, ainsi le feu de l'amour éternel brise les résistances de la raison naturelle. Avec l'homme tout entier se convertissant à Dieu, la raison aussi tombe à genoux, prie, et confesse que l'amour éternel est la raison suprême. Si la vie issue de Dieu renferme et donne toutes les satisfactions que réclament le monde et les nations qui le composent, les riches et les pauvres, les sages et les fous, elle est aussi la vie de tout l'homme intérieur, de son esprit comme de son âme, de sa volonté comme de son intelligence,

de sa pensée comme de ses sentiments. Et cette révélation divine qui triomphe de sa volonté, comme un plus fort de celui qui l'est moins, lui fait reconnaître également qu'elle seule communique la justice qui vaut devant Dieu; cet amour qui rend sa liberté captive, en la contraignant à confesser quelle n'est devenue libre que dans ses doux liens, enchaîne aussi la raison, et l'oblige, par la puissance irrésistible de la vérité, à avouer, à son tour, que ce n'est que maintenant qu'elle est devenue vraiment raisonnable. Oui, l'homme ne trouve repos et paix qu'en Dieu; et sa raison, au milieu de ses efforts et de ses luttes pour la vérité, ne peut la conquérir qu'en Celui qui a pu véritablement dire de Lui : « Je suis le chemin, la vérité, la vie. »

L'amour éternel est la raison suprême des miracles qui sont des pierres d'achoppement pour la raison naturelle. Pour l'apercevoir et le bien comprendre, il faut auparavant avoir constaté et reconnu que l'ordre actuel du monde choque hautement la raison. Eh quoi ! m'écrierai-je, n'est-il pas contraire à la raison que la vie n'entre et n'apparaisse dans le monde que pour s'y éteindre et y mourir? Vivre, n'est-ce pas vouloir être et subsister? Et cependant, si l'on ne veut, comme quelques-uns, connaître pour mère que la nature, n'est-il pas vrai, dans ce cas, que cette nature ne crée ses enfants que pour les mettre à mort et les dévorer impitoyablement? N'est-il pas contraire à la raison que le mal remporte si souvent la victoire sur le bien, et le vulgaire sur le noble? Et si la vie et la santé sont la raison même, la maladie et la mort ne sont-elles pas la déraison? Le bien n'est-il pas la sagesse, et le péché la folie? Et cependant la mort engloutit la vie! et cependant le vice lutte sans cesse, et luttera longtemps contre la vertu! Le Seigneur fit éclater toute son horreur de la mort et de tout mal, quand il vit l'âme noble de Marie s'évanouir de douleur à la vue du trépas de son frère Lazare. Il frémit d'indignation et d'angoisse contre ce qui ne devrait pas être, contre ce qui est irrationnel, contre ce meurtrier du commencement, ce père du mensonge, qui a fait régner ces tyrans absurdes, en sa qualité de chef du péché et de la mort. A l'encontre de cette parole: *Natura non contristatur*, il

est dit du Seigneur « qu'il pleura. » La mort ne pouvait venir dans le monde qu'à titre de châtiment du péché qui lui-même ne devrait pas être. Aussi sera-t elle engloutie avec le péché qui en est la source. Eh bien! je le demande, la raison ne devient-elle pas déraison et folie lorsque, par l'organe de tant de philosophes, elle proclame que le monde, tel qu'il est, est le meilleur des mondes; lorsqu'elle voit dans le péché et dans la mort des choses bonnes et raisonnables par cela seul qu'elles sont; lorsqu'elle veut ainsi transformer en raisonnables des faits qui sont le contraire de la raison?

Ce n'est que par le miracle dont la foi est en possession, que la raison, rendue à elle-même, échappe au danger de s'égarer et de se perdre. L'amour éternel se manifeste dans les actes surnaturels et démontre, par leur fait même, la présence d'un monde dans lequel la sainteté et le bien ont triomphé du péché et du mal, et où la maladie et la mort sont absorbées par la vie. Jésus-Christ, dans la bouche duquel il n'y eut point de fraude, Jésus-Christ le ressuscité, est en personne la victoire du bien sur le mal, de la vie sur la mort, de la raison sur la déraison; il est le Prince du monde transfiguré dans lequel l'amour, la vie et la raison règneront sans partage. Les miracles qui nourissaient les foules affamées, qui guérissaient les malades, qui ressuscitaient les morts, sont les étoiles qui brillent dans notre nuit terrestre, et qui prédisent un monde supérieur de lumière et de raison dont le jour éternel se lèvera. Je les appellerai volontiers les préludes de l'harmonie future dans laquelle viendront s'évanouir les discordances, les lamentations et les désespoirs du monde actuel. La foi seule peut supporter les dissonnances que le péché a produites ici-bas, parce qu'elle sait qu'un jour la raison triomphera. Et peut-il en être autrement? Si la vie qui vient de Dieu contredit la mort qui règne en ce monde, si le saint amour apparu en Christ contredit l'état vicieux de l'humanité, comment la sagesse divine ne contredirait-elle pas la raison naturelle, malade de la déraison dont souffre le monde actuel? Toute vie supérieure heurte, choque et surmonte la vie inférieure. Ainsi la sagesse divine

redressera les entorses de la raison naturelle, pour faire régner en elle la vraie, la suprême raison.

Cette contradiction entre la raison naturelle et la foi se montre à nous éclairée et dévoilée par une lumière divine, dans un récit de l'histoire évangélique. Je veux parler de celui des Sadducéens qui, niant la résurrection, demandèrent au Seigneur de qui la femme aux sept maris serait l'épouse, dans l'hypothèse d'une autre économie. Vous savez comment le Seigneur délia ce nœud prétendu gordien, formé par la raison naturelle. Cette vie d'ici-bas, leur dit-il, dont la naissance est le point de départ, dont le mariage est le milieu, et dont la mort est le terme final, est la vie de la raison naturelle ; elle se termine au sépulcre. Mais une vie nouvelle, avec des lois nouvelles aussi, commence avec la palingénésie chrétienne. C'est un mystère, voilé sans doute à la raison naturelle qui n'a encore rien goûté des vertus du monde futur et rien entendu de l'esprit de Dieu, l'auteur de cette vie. Et aussi longtemps que cette raison n'en aura rien appris, elle devra dire comme Festus à Paul : « Tu es hors de sens, » et déclarer insensé l'homme de la Parabole qui vendit tout ce qu'il avait pour acheter le champ où le trésor était caché !

Traduit par M. SARDINOUX.

LA PARABOLE DES NOCES

(Matth. xxii, 1-14)

ET LA PAROUSIE DE JÉSUS-CHRIST

Les quelques considérations qui vont suivre sont empruntées à des leçons académiques sur la vie de Jésus, exposées déjà pour la troisième fois, dans l'espace de neuf ans, dans l'auditoire de théologie de la Faculté de Montauban. Je crois devoir les publier ici parce que la question de la parousie est une des questions les plus discutées, comme aussi une des plus délicates, qui puissent s'offrir à la méditation de l'historien de la vie du Christ. Mais le motif principal de mon court article a été la publication du second volume de la *Vie de Jésus* de Weiss, du théologien bien connu de Berlin dont les travaux sur les évangiles sont universellement envisagés comme très importants par le monde théologique en général. Ils sont rares, en effet, les critiques qui ont consacré une aussi patiente et aussi minutieuse analyse à nos documents évangéliques. Or, c'est de ces travaux qu'est sorti l'ouvrage sur la vie de Jésus que j'ai mentionné. Cet ouvrage mérite donc notre attention spéciale aujourd'hui, surtout quand il s'agit d'un problème aussi palpitant d'intérêt que celui de la parousie.

Quel est donc le résultat définitif auquel Weiss est arrivé sur ce point capital dans sa *Vie de Jésus?* Ce résultat je vais l'exposer dans les termes mêmes dans lesquels l'auteur l'a résumé dans un chapitre spécial sur la parousie. Voici comment s'exprime notre théologien : « Il faut en rester là. La parousie devait (dans la pensée de Jésus) survenir immédiatement après la catastrophe (de Jérusalem) dans la Judée. On a toujours et sans cesse essayé d'échapper à ce résultat. Tantôt on a attribué à

Jésus l'idée d'un accomplissement multiple de la prédiction de son retour, accomplissement qu'il aurait dépeint, pour la perspective, comme un grand évènement unique; tantôt on accuse la tradition d'avoir confondu des prédictions diverses relatives à une parousie finale et à un retour dans le sens impropre du mot (ruine de Jérusalem ou triomphe de sa cause ou encore première effusion du Saint-Esprit). Ce sont des faits aussi inconciliables qu'on aurait confondus dans un discours unique. La première tentative dénature absolument le sens clair et précis des paroles de Jésus; la seconde conduit à des expérimentations critiques absolument arbitraires, pratiquées sur la contexture d'un discours qui appartient à la plus ancienne tradition apostolique (1). »

Ce jugement, porté par Weiss sur l'exégèse, aujourd'hui généralement admise dans un certain public théologique, nous paraît on ne peut plus juste, relativement à la première tentative, surtout dont il parle. Il mérite d'être sérieusement médité par une foule de gens qui, sous prétexte d'offrir pour cette question, comme pour d'autres, des solutions nouvelles, nous offrent le plus souvent leurs propres rêveries. Est-ce à dire cependant que nous acceptons des deux mains la solution définitive de Weiss sur le grave problème de la parousie, que nous considérons comme un fait sans conteste que Jésus ait rattaché cette parousie à la destruction de Jérusalem? L'objet de ce court article est précisément de montrer que nous n'en sommes pas là. Disons néanmoins, avant d'aborder cette démonstration, que le résultat de Weiss est nullement à placer sur la même ligne que ceux d'un Strauss ou d'un Renan qui ont vu dans la prédiction de Jésus, rattachant, d'après ces critiques, sa parousie à la destruction du Temple, une simple erreur humaine, une illusion, à laquelle, selon M. Renan, sont soumis tous les grands réformateurs, parce qu'ils ne tiennent pas compte des lents progrès de l'humanité. Weiss, en effet, explique la prédiction de Jésus par le fait que son horizon prophétique aurait été humainement limité, mais surtout par le fait que l'énergie de sa foi attendait la réalisation des promesses divines avec une entière confiance dans un proche avenir. Jésus n'a donc pas trompé ses disciples, mais il leur a

(1) *Leben Jesu*, vol. II, p. 481, 1882.

plutôt laissé l'héritage de sa foi énergique, car la foi des apôtres reposait précisément sur l'espérance de sa proche parousie. Avec la conscience de sa mission messianique Jésus avait l'assurance que le temps était venu où Dieu accomplirait toutes ses promesses, que le peuple d'Israël, et par lui toutes les nations allaient être amenés sous peu à le perfection religieuse et par là au salut suprême (1). » Cette explication, qui renferme une part de vérité trop méconnue jusqu'à ce jour (part que nous intitulerions volontiers *l'espérance humaine de Jésus*, espérance à laquelle nous accordons depuis longtemps une large place dans notre propre conception de la vie terrestre du Sauveur) ne saurait cependant nous satisfaire. Et ce n'est pas l'erreur manifeste qu'il faudrait incontestablement admettre chez Jésus, s'il avait décidément rattaché sa parousie à la destruction de Jérusalem (puisque cette parousie n'a pas eu lieu alors), qui nous empêcherait de nous soumettre avec tristesse à la vérité, si telle était la vérité historique. Mais nous croyons avoir des raisons scientifiques inattaquables pour rejeter le résultat de Weiss, et ce sont ces raisons que nous désirons exposer, uniquement parce qu'elles ne l'ont pas été, à notre connaissance, et jusqu'à ce jour, par les théologiens ou historiens qui se sont occupés de la vie de Jésus.

Je ne m'arrêterai pas longuement à plaider contre Weiss le fait assurément digne de remarque, et peut-être pas suffisamment apprécié par le savant critique, que, d'après une des paraboles les plus authentiques de Jésus, le royaume des cieux ne doit apparaître qu'après une lente préparation de la société humaine, pénétrée peu à peu par le ferment de la parole ou de la prédication de ce royaume. Je n'insisterai pas non plus sur le fait que Jésus parle d'un long retard du maître ou du fiancé séparé de ses serviteurs ou de sa fiancée (de la communauté messianique qui l'attendent longtemps. Ce retard pourrait, au besoin, avoir été placé par lui dans les limites d'une génération, dans l'intervalle entre son départ et la destruction prédite de la ville sainte. Je ne relèverai pas non plus certains passages du discours eschatologique, tel que le reproduit Matthieu (XXIV, 37-41), qui m'ont

(1) *Leben Jesu*, vol. II, p. 307 (chapitre sur l'espérance de la parousie). Un peu plus loin, néanmoins, Weiss dit aussi que Jésus admettait la possibilité d'un retard de son retour (p. 308-309).

toujours frappé par leur contraste avec les tribulations qui, ailleurs, accompagnent le siège et la prise de Jérusalem (v. 15-20). Je désire uniquement en appeler à une parabole qui, selon moi, a, pour notre sujet, la plus haute signification, ce qui jusqu'ici n'a pas été, à ma connaissance, relevé par les critiques ou les exégètes qui se sont occupés de la question que nous examinons. La parabole à laquelle je fais allusion est celle des noces relatée par Matthieu (xxii, 1-14).

En lisant attentivement cette parabole, on constate, dès l'abord, un fait important : le fait que Jésus y sépare nettement la destruction de Jérusalem, à laquelle il fait incontestablement allusion au v. 7, de l'inauguration du royaume des cieux, dépeinte par le v. 11 (l'entrée du roi dans la salle des noces pour examiner les invités). Entre ces deux faits, un certain espace de temps s'écoule, caractérisé par les invitations adressées par des serviteurs spéciaux du roi à tous ceux qu'ils trouvent aux carrefours des chemins, les mauvais et les bons (v. 8-10). Mais précisons les choses et demandons-nous quels sont, dans la pensée de la parabole, les serviteurs qui invitent les mauvais et les bons aux carrefours des chemins. Sont-ce les égaux de ceux qui ont invité, avant la destruction de leur ville, ceux qui n'étaient pas dignes d'assister aux noces du fils du roi? Evidemment non; car la parabole nous montre ces serviteurs *tués* par les invités qui n'ont pas accepté l'invitation. Elle les distingue, en second lieu, clairement des serviteurs postérieurs, en désignant ces derniers par les termes : *ces serviteurs là* (οἱ δοῦλοι ἐκεῖνοι) (v. 10). Cette particularité significative n'a pas été, autant que nous sachions, relevée par les commentaires de notre évangile.

Si donc, nous admettons (ce qu'il n'importe pas de développer longuement ici) que les serviteurs qui ont invité inutilement ceux qui n'étaient pas dignes de prendre part au festin nuptial ne sont autres que les apôtres de Jésus, les serviteurs dont parlent les v. 8-11, ne peuvent être des apôtres, mais sont nécessairement d'autres missionnaires, leurs successeurs. Ce fait suffit pour nous faire constater dans les premiers invités le peuple juif et dans les seconds les payens et les juifs de la diaspora d'une époque postérieure, désignés par les termes les *mauvais* et les *bons* (πονηρούς τε καὶ ἀγαθούς, v. 10). Qu'on remarque, du reste, aussi que les *mauvais* (les payens) sont placés ici avant les *bons* (les

juifs) contrairement au procédé de l'apôtre Paul (Rom., I, 16). (1) Ce détail aussi indique, selon moi, une période postérieure d'évangélisation qui ne ressemble plus à celle qui précéda la destruction de Jérusalem (2). Mais. s'il en est ainsi, nous avons dans la seconde invitation le tableau en raccourci des missions chrétiennes qui exigent un laps de temps important entre la catastrophe de la ville sainte et l'inauguration du royaume messianique coïncidant avec la parousie (comp. Matth., XXV, 1-10). Tel est le fait assurément digne de remarque que je tenais à bien mettre en lumière, puisqu'on ne l'a pas fait jusqu'ici.

Ce résultat cependant serait singulièrement infirmé, si nous étions obligés de voir dans notre belle parabole ce que Weiss et d'autres avec lui y voient en réalité : une amplification allégorisante d'une parabole primitive que notre auteur constate dans celle relatée par Luc, XIV, 16-24 (3). Ainsi le détail de Matthieu qui dépeint le roi envoyant ses armées pour faire périr les invités qui tuèrent les serviteurs et pour détruire leur ville, ne serait qu'un des détails ajoutés par l'évangéliste, parce que ce détail ne correspondrait pas au sens primitif de la parabole et dépasserait les limites de sa signification. « Comment, en effet, admettre, nous dit Weiss ailleurs (4), que dans la parabole primitive il ait été question d'un roi qui envoie des armées entières contre quelques invités et que ceux-ci aient été envisagés comme maîtres d'une ville qui souffre innocemment de leur faute ! L'interpolation du trait en question saute aussi aux yeux dans le fait que le festin nuptial est maladroitement remis jusqu'après l'expédition vengeresse contre la ville rebelle. Enfin, ce n'est pas seulement après la destruction de Jérusalem qu'eut lieu la vocation des Gentils, mais déjà auparavant. » — Ces objections semblent, au premier

(1) Cette interprétation nous est tout-à-fait personnelle.

(2) Les πονηροι pourraient aussi désigner des péagers ou gens méprisés par les juifs. Mais les διεξόδοι τῶν ὁδῶν indiquent clairement que ceux qui sont invités dans ces endroits sont des *étrangers*, qu'on ne rencontre que sur les *routes*, donc principalement des payens. Au reste, une parabole juive tout à fait analogue, conservée par le *Midrasch Kohelet*, c. IX, 8, parabole à laquelle je reviendrai, parle d'*étrangers* (אורחים) invités par le roi de la parabole.

(3) *Leben Jesu*, vol. II, p. 463.

(4) *Das Matthæus-evangelium u. seine Lucasparallelen*, p. 470.

abord, très spécieuses. En les regardant de plus près, elles perdent leur valeur réelle. La première, en effet, ne supporte pas l'examen quand nous songeons que les invités qui tuent les serviteurs du roi représentent le peuple juif dans son ensemble et non seulement les hiérarches et les pharisiens, comme l'admet Weiss. Et cela par la bonne raison qu'ils sont opposés visiblement aux mauvais et aux bons (payens et juifs de la diaspora) invités plus tard dans la parabole. (Voir surtout les vers. 4 et 8 : οἱ κεκλημένοι, les Juifs appelés les premiers). En second lieu, il n'y a pas plus de maladresse dans le trait que le festin nuptial est retardé par l'expédition contre la ville des invités rebelles que dans le retard déjà apporté à ce festin par l'invitation non acceptée par les tout premiers invités du vers. 3. Et si le roi ordonne une expédition militaire lorsque déjà le festin est préparé, ce fait se comprend parfaitement dans une parabole, dans un récit fictif qui n'est pas toujours la description d'une réalité ordinaire ou possible. On n'a qu'à comparer, à ce sujet, les paraboles juives les plus anciennes pour s'en convaincre. Enfin, la vocation des payens après la destruction de Jérusalem dont parle le v. 9, n'exclut, en aucune façon, celle qui eut lieu avant cette destruction. La parabole veut seulement dire qu'après cette destruction les missionnaires s'adresseront plus particulièrement et de préférence aux Gentils, comme je l'ai montré dans ce qui précède. Ce fait n'est nullement en contradiction avec la mission d'un apôtre Paul et de ses disciples, avant la destruction de la ville sainte. Un dernier argument enfin en faveur de l'authenticité intégrale de la parabole conservée par Matthieu est le fait que cette parabole semble comme exigée par les vers. 41 et 43 du chap. XXI de cet évangile, par la réponse des Pharisiens et les paroles qui terminent le discours véhément prononcé contre les adversaires de Jésus. Au reste, Jésus fait de nouveau allusion à la destruction de Jérusalem au chap. XXIII, 38, le jour même où il prononça la parabole des noces et dans les mêmes lieux où celle ci fut exposée.

Les objections produites contre l'authenticité intégrale de notre parabole sont donc passablement arbitraires. Elles se fondent du reste sur un fait qui au premier abord paraît leur prêter un appui solide. Je veux parler de la ressemblance plus ou moins étrange de certaines paraboles de Jésus. Mais les critiques qui re-

présentent une opinion identique ou analogue à celle de Weiss, ne semblent pas avoir jamais songé à un fait qui, selon moi, explique entièrement les ressemblances ou les analogies des deux paraboles de Jésus. Ce fait est la curieuse ressemblance qui, malgré leurs divergences, caractérise certaines paraboles juives très anciennes, qu'elles soient attribuées aux mêmes auteurs ou à des auteurs différents. C'est ainsi que le traité *Schabbath* du Talmud de Jérusalem, le *Midrasch Kohelet* sur Eccles. IX, 8, le même *Midrasch* sur Eccles. III, 9, et le traité *Schabbath*, fol. 153ª, relatent quatre paraboles plus ou moins analogues à celle des noces conservée par Matthieu et à celle conservée par Luc (1). Dans la première, le roi invite ses propres serviteurs, dans la seconde il invite des étrangers. Ces diverses paraboles nous prouvent que souvent des variations plus ou moins diverses étaient brodées sur un thème unique par les docteurs juifs. Ne serait-il pas permis de conclure de ce fait frappant, que c'était là un usage ancien de modifier une parabole, en y introduisant des éléments nouveaux pour exposer un enseignement nouveau ? Jésus lui-même, qui a si souvent employé ce mode d'enseignement, n'aurait-il pas agi de la sorte dans plus d'une circonstance ? Ne l'a-t il pas fait en réalité quand nous songeons aux diverses paraboles sur les *semeurs* (Matth., XIII, 3-9, 24-30 ; Marc, IV, 26-29) et aux deux paraboles sur les *talents* (Matth., XXV, 14-30) et les *mines* (Luc, XIX, 11-27) ?

Je conclus de tout cela que les deux paraboles des noces (Matth., XXII, 1-14 et Luc, XIV, 16-24) sont bien de Jésus, d'après les analogies historiques frappantes que j'ai mentionnées, et ont été exposées par lui dans des circonstances tout-à-fait différentes. Dans ce cas, l'intégrité de la parabole relatée par Matthieu reste entière. S'il en est ainsi, nous avons dans cette parabole la solution la plus claire et la plus décisive du problème qui se rattache à la date de la parousie dans la pensée du Christ.

Mais, dans ce cas, il est aussi absolument évident que le grand discours eschatologique tel qu'il est relaté par les synoptiques

(1) La première, celle du Talmud, est attribuée à *R. Jochanan ben Saccai*, du premier siècle et contemporain du siège de Jérusalem ; la seconde, celle du Midrasch Kohelet sur Eccles., IX, 8, à *R. Jehuda Hanasi*, de la fin du second siècle et du commencement du troisième ; la troisième, celle du même Midrasch sur Eccles., III, 9, à *R. Reuben*, de date non connue.

ne reproduit pas, malgré les divergences de ces derniers, l'ordre dans lequel les prédictions de Jésus furent prononcées. Il est évident aussi que les paroles décisives, attribuées à Jésus, qui dans ce discours et ailleurs, placent la parousie dans la génération même du Christ, n'ont pu être prononcées de cette manière. Quant à vouloir enlever aux paroles de Jésus rapportées par Matth. XXIV, 29, ss., l'unique sens qu'elles comportent, c'est là pratiquer une exégèse absolument fantaisiste à la fois contraire à la science et au bon sens. Les expérimentations tentées à ce sujet crouleront toujours devant l'inexorable clarté des textes. Voir, par exemple, dans le soleil qui *s'obscurcira*, dans la lune qui *ne donnera plus son éclat* et dans les étoiles qui *tomberont du ciel*, des évènements politiques ou religieux, c'est se moquer des croyances les plus avérées du temps de Jésus-Christ, et attribuer à Jésus lui-même un symbolisme monstrueux dont on ne peut produire aucun autre exemple, à cette époque, aussi peu que chez les prophètes (1). Voir enfin, dans le *signe* du fils de l'homme (v. 30), la croix ou la bannière du Christ, visible ou triomphante d'un bout à l'autre de la terre (2), c'est ne plus tenir aucun compte du sens précis de ce texte qui parle d'un *phénomène lumineux dans le ciel*, éclairant les ténèbres physiques survenus à la suite des cataclysmes cosmiques décrits par le v. 29, et de rien d'autre (3).

Il faut donc renoncer, comme Weiss l'a fort bien dit lui-même, à torturer le sens clair et précis des textes du discours eschatologique pour trouver une solution autre que celle donnée par ce théologien. Cette solution ne se trouve que là où nous l'avons cherchée et trouvée.

A. WABNITZ

(1) On peut voir par Act., II, 19-20, comment les premiers chrétiens eux-mêmes entendaient ces paroles de Jésus. Comp. Apoc., VI, 12-13.

(2) Ce qui, du reste, n'eut, en aucune façon, lieu *immédiatement* (εὐθέως) après les tribulations du siège de Jérusalem.

(3) Voir le sens de φαινήσεται, dans l'excellent lexique de Grimm et comparer le terme φαίνεται du v. 27 qui, du reste, est comme un parallèle du v. 30. J'ajouterai que le terme σημεῖον... ἐν οὐρανῷ correspond, dans la langue de Jésus, au terme אות qui a toujours, là où il est question d'un *signe dans le ciel*, le sens de *signe lumineux*. Voir, sur ce point important, *Jalkut Rubeni*, fol. 81, 2; 164, 4, etc., sur Genèse I, 14, dans Schoettgen sur Matth. XXIV, 24.

REVUE DE LIVRES

CORRESPONDANCE D'ECOSSE (1)

(Suite)

Le livre du Dr G. Matheson, *Natural elements of revealed religion* (Baird lecture, 1881), est bien pensé et bien écrit. Comme l'exige la fondation, cette *lectureship* se compose de six conférences sur le sujet indiqué.

Le but de l'auteur est d'examiner jusqu'à quel-point les instincts naturels de l'esprit humain peuvent servir de base aux doctrines de la religion révélée. Il ne s'adresse ni à ceux qui nient toute possibilité d'unir la religion naturelle à la religion révélée, ni à ceux qui nient la possibilité de distinguer l'une de l'autre. Pour les premiers, l'idée est impossible parce qu'il n'y a que la nature ; pour les seconds, irréalisable parce que la nature et la révélation s'excluent ; mais, en partant de la raison, ne peut-on pas concevoir une *via media ?* Si ce que nous appelons la fleur de l'humanité était en réalité sa racine ? Si ce que nous appelons son point culminant était plutôt le principe fondamental de toute création ?... Quand nous aurions tracé le développement du monde visible, depuis la monade la plus infime, la cellule-germe, jusqu'à son couronnement dans l'homme de génie, nous

(1) Cet article forme la suite d'un premier déjà publié dans le n° juillet-septembre 1882 de notre *Revue*. (Réd.)

n'aurions en aucune manière résolu le problème du naturel et du surnaturel : nous l'aurions posé sous une nouvelle forme, voilà tout. Et ce problème, quel est-il ? Ce n'est pas, si nous sommes capables de montrer une série non interrompue d'anneaux unissant la vie de l'être le plus bas à celle de l'être le plus élevé, mais si, dans le passage du plus bas au plus élevé, la force de la nature a été suffisante pour agir seule? Qu'on nous démontre clairement que le christianisme, l'humanité, la spiritualité et tous les types de l'existence parfaite sont ce qu'ils sont par le moyen de la nature, encore serons-nous forcés de demander : sont-ils parvenus jusqu'à nous, par la force même de la nature ? N'est-il pas clair, pour dire le moins, qu'une autre solution est possible ? La force d'impulsion peut bien avoir été ce christianisme lui-même, cette humanité elle-même, cette spiritualité elle-même dont nous essayons de découvrir l'origine. Le point culminant d'un livre peut être son dernier chapitre ; il est cependant presque certain que ce qui occupe la dernière place dans l'arrangement mécanique de l'ouvrage a occupé la première dans la pensée de l'auteur. La fin d'un livre c'est l'idée qui lui donne naissance, c'est la force qui pousse l'idée et en assure l'exécution. L'idée se déroule sur le papier et non *par* le papier ou la plume ou l'encre qui ne sont que des conditions de sa manifestation. Evolution signifie action de dérouler. Prouver que l'esprit du christianisme s'est « déroulé, » (est sorti) de la nature ne suffit pas pour détruire le surnaturel ; il faut prouver que l'esprit du christianisme n'était pas à l'origine enveloppé dans la nature (*ralled in to nature*). Du moment où l'on admet qu'une force peut exister derrière la cellule-germe, la poussant en avant dans sa marche ascendante et réglant les conditions dans lesquelles elle peut se développer, on a du même coup et au même moment séparé et uni à la fois le naturel et le surnaturel, et l'on a découvert un point commun entre une évolution graduelle et la pensée plus ancienne d'une création immédiate et directe (p. 3).

Cette question réglée, passons à l'attitude du christianisme en face de l'extrême rationalisme et de l'ultra-orthodoxie. Le rationaliste soutient simplement que la révélation n'est pas nécessaire ; l'ultra-orthodoxe soutient que dans la pratique elle est impossible ; je dis dans la pratique, car il fait profession de s'incliner plus bas que tout autre devant l'idée de la révélation. N'appartient-il pas

à une Eglise à laquelle a été confiée tout spécialement la garde des mystères divins? « Mais c'est précisément ici qui se trouve le point faible de l'ultra-orthodoxie. Elle identifie la garde des mystères avec la vénération pour la révélation. Or, les deux choses, loin d'être identiques, s'excluent mutuellement. La révélation n'est pas un mystère, c'en est la manifestation. Révéler, c'est étymologiquement écarter un voile. Ecarter, c'est le côté surnaturel du procédé. Le voile est trop élevé pour que la main de l'homme puisse l'atteindre, aussi faut-il pour l'écarter le secours d'une autre main. Mais le voile à peine écarté, le mystère disparaît et l'esprit humain reconnaît la vision, non comme une vision nouvelle, mais comme celle que, d'une manière inconsciente, il ne cessait d'attendre. Il bondit à la rencontre de cette révélation, accomplissement normal de sa destinée. Il voit en elle, non seulement le complément de son être, mais la seule chose qui puisse jamais le compléter, et il s'étonne, qu'en dépit de tous ses instincts prophétiques, il n'ait jamais évoqué cette révélation qui doit lui procurer le repos » (p. 9).

S'il est vrai que « l'homme naturel ne peut recevoir les choses de l'esprit, » ce n'est pas qu'il y ait antithèse entre le naturel et le surnaturel. « Le miroir demeurerait à toujours dans l'obscurité si aucune lumière n'était à sa portée, mais que le soleil luise sur le miroir et en un instant vous y verrez un second soleil, l'image du premier, et qui va se transformant de gloire en gloire » (p. 8). N'est-ce pas là le sens de II Cor., IV, 6?

Cette croyance n'est pas une innovation dans l'Eglise. Elle lui est connue depuis longtemps. Elle ne lui vient ni de l'illuminisme français, ni du transcendantalisme allemand. Depuis longtemps, elle affirme que « la foi précède l'intelligence » et que pour comprendre il faut croire. Que l'esprit protestant ne craigne donc pas de continuer une étude si bien commencée au Moyen-Age!

Nous voici maintenant devant le problème que le Dr Matheson pose au début de son livre : La révélation est-elle le complément de la nature humaine? Lui apporte-t-elle précisément ce qui lui manque? L'affirmative prouverait alors que le christianisme n'est pas précisément l'antithèse de la nature, vu que ce qui supplée aux besoins d'un autre ne peut lui être contraire. Du reste, le mot *besoin* est élastique. Les besoins de l'homme ne sont jamais si grands qu'alors qu'il ne les sent pas. Il faut donc avant

tout le tirer de l'atmosphère qui l'endort et ne pas envisager ses besoins d'en bas, mais d'en haut. De même, quand il s'agit de saisir le rapport du christianisme à l'homme, l'adaptation de la révélation aux instincts naturels de l'esprit humain, il faut se placer non dans la vallée, mais sur la montagne, c'est-à-dire sur les hauteurs de la conscience religieuse ou de la nature complète.

Mais où faut-il chercher les instincts naturels de l'homme? La religion naturelle prétend nous les révéler : mais existe-t-il encore, au sein de notre société sur laquelle le christianisme (moins le Christ) a déteint de toutes parts, une religion réellement *naturelle?* Pour saisir la nature pure, la nature peinte par elle-même, il faut remonter les siècles. Depuis que la croix a été plantée, la religion naturelle n'est plus dans notre civilisation; elle peut être ailleurs. L'auteur prend donc l'homme avant l'apparition de Jésus-Christ et pose à cet homme naturel trois questions, dont il recueille impartialement la triple réponse: Qu'est-ce que Dieu? Quelle est la relation de ce Dieu avec l'homme? Enfin la gloire de ce Dieu peut-elle permettre l'existence du mal moral? Les seules vraies réponses sont : la Trinité, l'Incarnation et la Rédemption. Avec elles, la religion naturelle disparaît; « le vieux, le suranné a pris fin, » et il n'est plus même nécessaire d'établir un contraste entre les doctrines de l'antiquité et celles de l'Evangile. A quoi bon? L'incorporation est plus que la simple transcendance.

Disons ici qu'en recueillant les réponses de l'antiquité, l'auteur n'est pas allé les chercher en plein fétichisme. Il n'a nullement interrogé ce que Max Müller appelle l'hénothéisme, parce que, pour connaître exactement la nature humaine, il faut la prendre dans ses plus nobles manifestations. La religion n'y perd rien, car en recueillant les antiques traditions, elle ajoute à son éclat, et c'est ainsi que l'a compris l'apôtre Paul dans son premier chapitre de l'épître aux Romains. Ce qu'il y blâme si fortement, ce n'est certes pas le fait que l'homme, dans son état naturel, a suivi les instincts de sa nature. C'est l'inverse. Il se plaint amèrement de ce que les Gentils n'ont pas obéi à ces instincts religieux qu'ils avaient reçu de Dieu et qui devaient leur servir de lois. C'est la nature telle qu'ils l'ont faite (non l'autre, qui est la vraie) que l'apôtre stigmatise. Aussi veut-il éliminer du culte

naturel tout ce qui n'est pas naturel, afin que le surnaturel jaillisse de la nature par voie d'adaptation. C'est dans cette adaptation que Paul trouve la gloire par excellence du christianisme historique. « Par Christ, toutes choses subsistent, » tel est son sentiment à l'égard de la gloire qui appartient à Christ dans l'humanité. « Subsister » signifie littéralement « se tenir ensemble. » En Christ le monde se maintient et en dehors de lui il tombe en pièces. Christ est le lien qui unit les vies des hommes à la vérité centrale et qui concilie les divers systèmes. En parlant ainsi, Paul met le doigt sur ce qui fait la force et la faiblesse des systèmes païens; il indique à la fois leur capacité de s'unir à Christ et leur caractère éphémère et fragmentaire en dehors de Christ (p. 26).

Nous avons remarqué dans notre auteur d'autres réflexions qui indiquent en lui un penseur distingué (1). Nous n'en noterons pourtant encore qu'une seule. Il s'agit de l'éternité divine. Qu'est-elle pour le plus grand nombre? Une durée sans fin. Sans doute une telle notion est inhérente à l'idée de Dieu. Un Dieu qui, à aucun moment, pourrait cesser d'être ne serait pas Dieu. Mais cette durée infinie n'est pourtant pas un attribut divin, c'est uniquement un fait historique. Un attribut, c'est une puissance. « Quand nous parlons de l'éternité de Dieu comme attribut, nous voulons parler non du fait de sa durée sans fin, mais du principe qui est cause que ce fait existe. La source de l'éternité doit être, non dans l'avenir, mais dans le présent. En conséquence, les esprits philosophiques de l'antiquité ont cherché une définition précisément contraire de l'éternité de Dieu. Au lieu de la faire synonyme d'une durée sans fin, ils s'efforcèrent d'en éliminer même toute idée de temps. L'éternité de Dieu, disaient-ils, signifie l'absence de tout temps en Dieu; elle signifie que la vie divine n'a aucun rapport avec les idées du passé, du présent et de l'avenir, qu'elle habite une région qui exclut toute notion du temps. — Nous savons avec quel empressement l'Église chrétienne, grâce à son contact avec le néoplatonisme, s'empara de cette conception qui fascina l'esprit d'un Augustin et qui fascina la plupart des théologiens philosophes. Il nous paraît pourtant

(1) Je dis un penseur, car c'est à peine s'il peut se servir de ses yeux pour lire; il doit employer ceux d'une sœur dévouée.

qu'on peut lui opposer la même objection que nous avons opposée à l'idée vedique de l'infini. Un Dieu essentiellement en dehors du temps (*timeless*) ne peut jamais se manifester réellement, car une manifestation est, par sa nature, un acte temporel. Si nous voulons conserver comme conception possible l'union de l'infini et du fini, nous devrons chercher une définition de l'éternité de Dieu qui soit quelque chose d'intermédiaire entre ces deux extrêmes et qui ne la fasse ni identique à la durée ni synonyme à l'absence du temps (*timeles nes*). » L'auteur continue :

« Ici encore, demandons-nous, s'il n'y a pas un élément que la lumière de la nature néglige dans sa notion du temps ? Il en est un, c'est la vie du présent. L'homme ne vit pas dans le présent ; il partage son existence entre le passé et l'avenir. » Dans la pratique l'homme ne réalise jamais la signification du *maintenant*. Or, ce point laissé de côté dans l'idée du temps est précisement celui que le christianisme occupe en face de l'éternité. Dans le système chrétien, l'éternité de Dieu est le principe de jeunesse immortelle qui fait de son être un éternel *maintenant* : ce n'est pas que l'idée du temps soit exclue; les éléments du monde sont contemplés à la lumière d'un présent perpétuel; hier et demain c'est encore aujourd'hui. « Avant qu'Abraham fût, je suis. » Telle est, en deux mots, la conception chrétienne de l'éternité divine. C'est l'éternité d'un amour qui demeure à perpétuité, qui contient toutes choses, qui possède une puissance de réalisation si pénétrante que par elle le passé est encore présent et l'avenir est déjà arrivé, qui est en réalité ce que le fait est en imagination, la fin dans le commencement, et le commencement dans la fin. Le christianisme pourrait appliquer à l'éternité de Dieu ces paroles qu'elle applique au salut de l'âme : « Maintenant est le temps convenable » (p. 142).

Si tout ceci est vrai, il faut que l'apologétique du XIX[e] siècle se transforme à son tour comme l'image dans le miroir. Butler avait bien saisi l'esprit de son temps où il s'agissait de prouver non pas tant la vérité du christianisme que la fausseté des systèmes qu'on lui opposait. Mais il faut dépasser cet apologiste distingué. Sans doute, ici et là il montre que le christianisme s'adapte aux instincts naturels de l'esprit humain, loin de leur déclarer la guerre, mais il faut aller encore plus loin aujourd'hui. En effet, démontrer que l'adversaire n'a pas prouvé la fausseté du chris-

tianisme ou établir clairement, comme l'a si bien fait Butler, qu'il existe dans la nature des difficultés analogues à celle de la religion, ce n'est pas encore avoir prouvé la chose principale, la vérité de la religion. Démontrer qu'il existe des difficultés aussi grandes dans la nature que dans la grâce ce n'est pas démontrer la vérité de la grâce. Deux négations dans ce domaine ne valent pas une affirmation. Notre époque le comprend ainsi. Dans son avidité à comparer les religions, elle ne cherche pas avant tout à découvrir les difficultés qui existent ailleurs que dans la révélation biblique; elle veut savoir si et de quelle manière la révélation répond au type le plus élevé de l'humanité et lui est naturelle. Elle ne veut pas d'une révélation qui détonne, mais qui complète l'harmonie entre le Créateur et son image et qui soit ainsi une manifestation de la vérité « se faisant approuver par toute conscience d'homme devant Dieu » (2 Cor., IV, 2).

On voit avec quelle aisance notre auteur se promène sur les cîmes et dans quel style net et imagé il sait écrire. Ajoutons enfin qu'il a quelquefois de ces pensées rigoureusement frappées et sur lesquelles on aime à réfléchir. Ainsi : « l'immortalité que le christianisme révèle n'est pas un bienfait que la mort nous apporte; c'est quelque chose qui résite à la mort, et qui est capable de lui résister parce que l'immortalité existe avant la mort. L'immortalité chrétienne n'est pas une vie que la mort apporte à l'âme, c'est une vie qui appartient à l'âme et que, par conséquent, la mort ne saurait détruire. La continuité de la vie dans ce système n'est jamais détruite pour un instant. La mort ne produit pas une pause dans la marche de l'existence; la vie la jette tout simplement de côté en passant (*jolted aut of the way*), en dépit de ses efforts pour arrêter sa marche » (p. 174).

Des notes abondantes, pleines d'érudition, terminent l'ouvrage du Dr Matheson. L'auteur, du reste, était très avantageusement connu par ses *Aids to the study of german Theology*, ouvrage qui initie très bien le lecteur à la pensée théologique de Kant, de Schleiermacher, de Fichte, etc. Plus récemment, il a fait paraître un bel ouvrage en deux volumes : *Growth of the Spirit of Christianity from the first century till the dawn of the Lutheran Era*. Nous ne pouvons qu'indiquer la valeur de cet écrit, véritable philosophie de l'histoire de l'Eglise, large, évangélique, rayonnant dans toutes les directions où parait une lumière, sou-

vent originale et (ce qui n'est pas très commun dans les livres anglais) d'un style entraînant, vigoureux et limpide. On dirait que l'ouvrage a été écrit d'un trait et n'est qu'une inspiration prolongée. La thèse du philosophe chrétien, c'est que, malgré de sérieux écarts et de terribles reculs d'individus ou de nations, la marche de l'humanité chrétienne (car l'Eglise pour lui n'est pas une secte) a été progressive. « Fleuve de vie, dont le sol qu'il traverse peut corrompre les eaux ou dont les digues artificielles que lui opposent les hommes peuvent retarder le cours, mais qui, malgré tout, s'avance en s'élargissant jusqu'à ce qu'il verse l'abondance de ses eaux dans la grande mer. » L'auteur se sépare donc, d'une part, de ceux pour qui le christianisme n'est que la fleur du paganisme, de Findal, de Bolingbroke et encore de l'auteur de *Ecce homo* (qui débute par ses mots : « Le christianisme n'a pas commencé avec Christ) « ; et d'autre part, du pieux doyen Milne, qui ne voit que ténèbres dans le Moyen-Age et de M. Hardwike, si versé dans l'antiquité religieuse, mais dont le dogmatisme aveugle altère le jugement. Il ne croit pourtant pas que le christianisme en paraissant fût « le renversement de toutes les croyances précédentes, et un arrêt dans le développement de l'esprit humain, ni quelque chose de soudain, rompant avec la natu re, une avalanche ensevelissant toute pensée philosophique qui existait avant lui ; » opinion que repoussait l'Eglise des premiers siècles et qu'attaquèrent tous ceux qui furent considérés comme les colonnes de la nouvelle religion. L'auteur conclut son judicieux travail en déclarant que s'il ne peut dire avec Leibnitz que notre monde soit le meilleur possible, il peut au moins conclure que, pour un monde tel que le nôtre, son développement dans le passé a été de tous les développements le meilleur.

L'ouvrage du pasteur Daidlaw (Aberdeen), nommé depuis docteur en théologie et professeur de théologie systématique à la faculté de l'Eglise libre à Edimbourg, est aussi une série de *lectures* (fonds Conningham).

Après avoir expliqué exégétiquement le récit de la Genèse sur l'origine de l'homme, le « lecturer » examine les opinions du jour. De longues notes (en appendice) lui permettent d'étudier son sujet sous toutes ses faces. Il le fait avec grande impartialité et une connaissance réelle de la science, puisant aux sources mêmes,

en France aussi bien qu'en Allemagne et ailleurs. Naturellement il s'occupe, en premier lieu, de la théorie de l'évolution, et il la met en regard du récit biblique. Il ne s'agit pas, pour les théologiens, de trouver, comme on le demande quelquefois, un *modus vivendi* entre les vues généralement adoptées, d'après la Genèse, et celles que préconise la science. Le théologien n'est pas non plus condamné, comme on le lui signifie également quelquefois, d'exclure sommairement la théorie cosmogonique de la Genèse, car le point de vue de la Bible, quand il s'agit de l'origine humaine est avant tout spirituel et moral. La Genèse, dans cette question, a pour but d'enseigner les relations de l'homme avec le Créateur ainsi que la place qu'il occupe dans le monde. La science peut donc avoir les coudées franches. L'évolution elle-même, qui ne s'affiche pas comme *cause* créatrice, mais simplement comme *mode* créateur peut aussi s'avancer sans crainte d'ostracisme. Ici, plus de « sélection naturelle » depuis la forme primitive de la vie jusqu'à l'âme humaine ; une cause première a créé le premier germe, et notre esprit est satisfait, car la gloire du Créateur est sauvegardée, puisque la théorie n'indique pas une cause nouvelle pour expliquer l'origine des choses, mais seulement un nouveau mode de concevoir leur développement. C'est à la sciené à prouver son dire en le soumettant tout simplement à l'épreuve des faits. Alors s'évanouiront des difficultés comme celles-ci : le caractère hypothétique de la théorie, l'absence de toute preuve de production d'espèces « d'après la formule » et les myriades d'années qu'exigent des modificatious insensibles pour créer des espèces. En attendant, disons que « le récit de la Genèse n'implique pas des créations locales, spéciales ou successives pour les divers ordres d'êtres animés. Il suggère au contraire l'idée d'un développement de la création (1). Il reconnaît clairement le principe d'une production médiate. La terre et les eaux sont appelés à produire les créatures vivantes qui leur sont propres. — Le trait distinctif de la cosmogonie biblique, c'est qu'elle admet deux facteurs, le *fiat* créateur et ce qui en procède. D'un côté l'origine absolument divine, et de l'autre la dépendance de chaque anneau l'un de l'autre pour produire le monde tel qu'il est maintenant. Ainsi est assurée l'harmonie entre la foi et la

(1) *A general Sweep of creative process.*

science. Une origine absolue, voilà ce que la foi doit accepter. *Par la foi nous reconnaissons que le monde a été créé par la parole de Dieu.* De quelle manière, dans quel ordre le monde a-t-il été formé? C'est à la science à résoudre le problême. »

Quand à la création de l'homme, qu'on examine soigneusement et avec calme ce qu'enseigne l'Ecriture sur cet être « fait un peu moindre que les anges, » père de notre race, s'entretenant avec Dieu etc., et l'origine simienne qu'affirme une certaine science, et l'on comprendra qu'il faut du courage pour jeter à l'eau le récit biblique. D'après la doctrine que l'homme fut créé à l'image de Dieu, nous pouvons comprendre ses meilleures qualités, et, en la rapprochant de cette autre doctrine biblique, la chute, nous pouvons expliquer sa culpabilité, son état de misère, la dégradation plus profonde que celle de la brute dans laquelle il peut tomber, d'après l'adage : *Tombe plus bas qui tombe de plus haut.* En un mot, le récit biblique de l'origine de l'homme et de son histoire primitive explique sur le champ sa grandeur et sa misère, tandis que l'opinion de la prétendue science ne rend compte, ni des meilleures qualités de l'homme, ni de ses penchants les plus bas; elle ne peut expliquer l'élévation à laquelle l'homme est arrivé en partant de l'état antérieur qu'on lui suppose.

Passant alors à la nature de l'homme, notre auteur analyse les termes : *esprit, âme, chair* et *cœur* pour arriver à la constitution même de l'homme. L'*esprit* et l'*âme* représentent, de différentes manières, la vie elle-même d'un être vivant (non la vie au sens abstrait). La *chair* et le *cœur* dénotent respectivement ce qui environne la vie et l'organe de la vie, le premier ce à quoi la vie s'attache, le second, ce par quoi elle agit. Telle est leur signification simple et primitive. Dans leur sens secondaire, ils doivent se grouper ainsi : l'*esprit*, l'*âme* et *la chair*, expressions qui désignent la nature humaine sous divers angles. Ce ne sont point trois natures, chaque terme étant l'expression réelle de la nature une de l'homme. Ainsi, comme être périssable, l'homme est *chair* ; comme être vivant et créature individuelle responsable, il est âme. *Toutes les âmes sont à moi.* Il est *esprit*, c'est-à-dire qu'il possède, d'après l'interprétation la plus commune, le principe de vie qu'il tient de Dieu. Il est de l'ordre spirituel, à savoir, de Dieu et des anges. *Les esprits des justes devenus parfaits. Les esprits en prison*, exactement comme nous lisons *les âmes sous l'autel.* Le

cœur est en dehors de cette triade parce que jamais l'homme n'est appelé *cœur*, ni les hommes des *cœurs*. Le cœur ne dénote jamais le sujet personnel, mais toujours l'organe de la personne.

C'est à l'apôtre Paul que nous devons la division: *esprit, âme, corps*, mais « cette trichotomie doit être distinguée de celle de Platon, dont elle diffère entièrement et, par le contenu et par la forme, vu que Platon attribue à l'homme trois âmes: la *rationnelle*, l'*irascible* et l'*appétitive*. Il ne faut pas non plus la confondre avec celle des Stoïciens, qui, dans sa forme la plus élevée, associe à la chair un principe psychique ou pneumatique et un principe intellectuel au gouvernement (νοητικός) et qui, dans ses formes les plus simples, était une triple division en *intelligence*, *âme* et *corps*. Enfin elle est autre que la triade platonicienne, germe néoplatonique de la trinité chrétienne, consistant dans le *un* du principe absolu, l'*intelligence* et l'*âme*, le corps étant le produit de celle-ci. »

Cette distinction paulinienne est unique ; elle appartient essentiellement à l'Ecriture, et consiste dans l'emploi du terme *esprit* pour exprimer l'aspect le plus élevé de la nature de l'homme, ce qu'elle a de commun avec Dieu. Le *pneuma* est le principe *divin* de la triple vie de l'homme. En faire tout simplement un élément de vie, l'élément spirituel par exemple, par opposition à la vie physique et à la vie rationnelle, c'est ne pas tenir compte de l'analyse biblique. L'envisager comme partie constituante de l'homme, qui peut être endormie mais qu'on peut réveiller, c'est une théorie sans fondement et également contraire aux conclusions scripturaires. Le *pneuma* serait-il alors le sentiment du divin ou l'organe religieux dans l'homme, enseveli sous les ruines de le chute et qu'il faut en retirer ? Mais nous ne pouvons faire d'une seule faculté le siège de la vie religieuse, car la religion a prise sur toutes les facultés et toutes en ont besoin ; puis, l'Ecriture nous montre le cœur, l'âme et jusqu'à la chair soupirant après le Dieu vivant. « D'un autre côté, les fonctions du *pneuma* ne sont point limitées par la conscience religieuse ou conscience envers Dieu ; le *pneuma* possède encore la faculté de se connaître lui-même. De fait, c'est se tromper entièrement sur le caractère de la psychologie biblique que d'essayer à distinguer ainsi entre l'esprit, l'âme et le corps comme entre des facultés

séparées. Ce sont trois aspects d'une vie une et indivisible. » Maintenons donc que le trait par excellence de la psychologie biblique est la doctrine du *pneuma* dans l'homme, par lequel il possède: 1° l'origine divine même de sa vie physique; 2° la vue la plus profonde dans la vie naturelle intérieure; 3° la vie régénérée ou spirituelle qui unit l'homme une seconde fois à Dieu par la personne de Jésus-Christ. » La Bible, dans son enseignement sur Dieu, suit une ligne parallèle à ce divin *pneuma* dans l'homme. Il est le Dieu des esprits de toute chair, le Père des esprits. Dieu est *pneuma*.

Avec des qualificatifs convenables, le *pneuma* sert à désigner la troisième personne de la Trinité. C'est aussi une des doctrines centrales du christianisme, relativement à la personne théantropique du Fils, qu'il devient, comme chef de l'humanité nouvelle, un *pneuma* qui communique la vie, « un esprit vivifiant. » — A chaque point, dans le développement de l'anthropologie biblique, on verra que cette doctrine du *pneuma* dans l'homme est un élément particulier et distinctif de toute la révélation. Elle forme un élément central de l'image divine. Elle explique la nature de ce mouvement moral, qu'on appelle la chûte; elle entre dans la psychologie de la régénération et dans la doctrine scripturaire de la vie future. »

Telle est la marche que suit le professeur Daidlaw dans les quatre autres « lectures » qui complètent son sujet. Il étudie successivement l'*image divine de l'homme dans son état primitif, la nature de l'homme en face du péché et de la mort, la psychologie de la vie nouvelle, enfin la nature de l'homme par rapport à la vie à venir*. — Dans cette dernière partie, l'auteur combat la théorie nouvelle de l'immortalité conditionnelle, la déclarant contraire à la constitution de l'homme d'après l'Ecriture et de nature à favoriser le scepticisme et le matérialisme. Nous regrettons que les objections se soient pas plus développées. — En somme, c'est un ouvrage bien pensé, essentiellement scripturaire, bien équilibré, vigoureux et qui restera, mais sans devenir populaire.

En même temps que la fondation Baird nous donnait le livre du docteur Matheson sur la religion naturelle, la fondation Croll nous procurait le savant ouvrage *The Resurrection of our Lord*, par le docteur W. Milligan, professeur de théologie systématique à l'université (nationale) d'Aberdeen, exégète distingué. Il part

du *fait* de la résurrection du Seigneur, et il se pose bientôt la question : De quelle nature était le corps de Jésus-Christ ressuscité? Il répond qu'à plusieurs égards il était semblable à celui qu'il possédait auparavant. Il en différait pourtant à plusieurs autres, car la glorification de Jésus-Christ commença à sa résurrection; sa rédemption fut alors complétée et sa résurrection devint le type de la nôtre. Si l'on objecte qu'un tel corps est chose contradictoire en soi, l'auteur répond que l'objection aurait du poids s'il était nécessaire de croire que la personnalité de Notre Seigneur, dans les actes en apparence inconséquents qu'on lui attribue, fût en réalité différente, ainsi qu'elle était divine dans tel acte, humaine dans tel autre — ou bien que ces actes, au lieu d'être une expression naturelle de ce qu'était Jésus, étaient dûs à l'exercice spécial d'un pouvoir miraculeux. Deux suppositions nullement nécessaires. Du reste, si l'on croit à l'incarnation, on doit croire qu'à dater de ce moment le Seigneur a dû exister simultanément dans deux conditions ou états différents. A la vérité, ces deux états étaient combinés en un seul, mais d'une manière telle qu'à tout moment l'un des deux pût aisément l'emporter sur l'autre. Mais après la résurrection, le Seigneur étant naturellement plus en rapport avec les choses célestes, c'est le côté céleste qui l'emporte, sans que l'autre soit absent, ou sans qu'un miracle doive être spécialement accompli à chaque manifestation, ou enfin sans que la personnalité de Jésus soit changée. La plénitude de l'état complexe demeure, mais, pour un temps, une partie a le pas sur l'autre, comme déjà lorsque Jésus se soustrait aux fureurs de la foule à Nazareth ou qu'il est transfiguré sur la montagne. Pourquoi la résurrection empêcherait-elle l'une ou l'autre nature de se manifester, à moins de croire impossible une telle union des deux natures, ou qu'il y ait complète absorption d'une nature dans l'autre. La résurrection, est-ce « chose plus étonnante que ce que nous enseigne la physique, à savoir que dans la seconde nécessaire pour faire courir le fluide électrique d'Europe en Amérique, les molécules non seulement des trois mille milles de fil sont changées ou affectées, mais encore celles de l'enveloppe qui enferme le fil et de l'eau qui entoure l'enveloppe? Sans aucun doute, une nouvelle puissance est intervenue et fonctionne, mais qu'elles sont nombreuses les puissances de la nature dont nous ne connaissons

encore rien! Nous ne comprenons peut-être pas bien le phénomène, mais les faits analogues qui nous entourent et que nous ne comprenons guère mieux devraient nous inviter au silence. »

On admettrait bien un développement graduel du nouveau corps et qui se terminerait au bout de longues années; mais accepter un développement instantanné et achevé au bout de quarante jours! — L'auteur croit qu'une telle rapidité est plutôt en faveur du nouveau corps que ne le serait une longue durée de siècles. L'histoire même du Seigneur est en faveur de l'instantanéité. En effet « Qu'était l'Incarnation?... La lumière, qui « dès le commencement avait lui dans les ténèbres », ne prit-elle pas un corps en un instant? « La chose sainte » ne naquit-elle pas dans le monde tout à coup? Et si l'idée du développement parfait de la race, au point de vue moral et spirituel, se réalisa ainsi soudainement, pourquoi n'y aurait-il pas eu également quelque chose de soudain dans le développement corporel de Celui qui est le type de la race, non seulement intérieurement et spirituellement, mais aussi extérieurement et matériellement? » Voir I Cor., xv, 52.

Enfin, si l'on objecte que le corps ressuscité détruit l'identité personnelle, « c'est qu'on suppose que cette identité dépend de la conservation des mêmes particules matérielles et pondérables du corps, et cela dans la même relation les unes aux autres. — Mais les faits s'opposent à cette conclusion. Le corps humain ne subit-il pas des transformations incessantes, ainsi que le grain jeté en terre ou l'insecte qui prend des ailes? Dans tous ces cas, il y a eu changement radical des molécules, mais non destruction de l'identité. Au surplus, en quoi consiste l'identité personnelle? En savons-nous assez sur les rapports du corps à l'âme ou sur la loi particulière qui, réglant leurs relations l'un à l'autre, constitue la personnalité de chaque individu, pour répandre quelque lumière sur ce point? Qu'il suffise donc d'insister sur le fait qu'aucun changement dans l'enveloppe corporelle, quelque soudaine et complète qu'elle soit, n'affecte nécessairement l'identité de celui qui en est l'objet. Nous pouvons aisément concevoir nos corps comme étant doués de propriétés entièrement différentes de celles dont elles jouissent à présent, et nous demeurant les mêmes êtres quant à tout ce qui constitue l'existence personnelle ou qui en fait un objet qui mérite qu'on la désire. En doit-il avoir

été autrement pour Christ? » Après cela, nous en convenons, la résurrection de Jésus-Christ a tout un côté, sa séance dans le ciel et l'œuvre qu'il y poursuit, qui ne peut être accepté que par un croyant. Aussi, après sa résurrection, Jésus n'a plus été vu que de ses disciples, parce que sa Passion était consommée et qu'il ne devait pas, qu'il ne pouvait pas la renouveler en reparaissant devant ses ennemis, plus acharnés que jamais; puis, la nature même de sa résurrection, qui était le commencement de sa glorification, s'opposait à une rentrée dans le monde, ce qui eût été aussi un bouleversement de tout le plan de la Rédemption. Au reste, il ne s'agit pas ici tout simplement du miracle; résurrection pour résurrection, celle de Lazare était aussi miraculeuse que celle de Jésus; mais par sa résurrection Jésus entre dans le ciel, où il devient le chef suprême de son Eglise, la nourrissant par sa présence et la dirigeant par son Esprit, voilà ce qui échappe aux non-croyants. Les apôtres proclamaient la résurrection dans toute sa plénitude et non comme simple fait miraculeux, quoique le fait seul eût une valeur probante : mais on ne rend pas la vérité plus attrayante en en cachant une partie, et un évangile mutilé n'aurait pas changé le monde.

La deuxième lecture développe les *preuves* ordinaires de la résurrection. La troisième, combat les théories qu'on lui oppose, en particulier celles des *Visions*, mais ce sont surtout les trois dernières qui font du livre un travail de haute portée. Le professeur y étudie successivement les *suites* de la résurrection du Sauveur par rapport à sa personne et à son œuvre, puis par rapport à la vie et à l'espérance du chrétien, enfin par rapport à l'Eglise et à l'action de Jésus sur la terre. Le volume renferme, en outre, de longues et importantes notes, la plupart exégétiques et dout la quinzième est une lucide exposition des textes relatifs à l'état pneumatique de Jésus après la résurrection, en opposition avec son état d'humiliation.

La pensée dominante de ces derniers chapitres, c'est que l'œuvre du Christ n'est pas complète si l'on s'arrête à la croix. La croix procure le pardon, la rédemption, la réconciliation, mais non pas tout le salut. Le salut, du reste, n'est jamais mis en rapport avec la mort du Seigneur dans l'Ecriture. « Le salut renferme la vie (Rom., v, 10), et bien que la semence doive se dissoudre, c'est de son germe vivant, non de son entourage de mort,

que jaillit la vie. Quand Jésus-Christ s'est écrié : « Tout est accompli, » il ne s'agissait que de ses souffrances, non de son offrande ; celle-ci ne fut complète que lorsque, rendu parfait par sa mort, il entra dans le Saint des Saints et s'y consacra au service de son Père pour le salut de son peuple. La résurrection n'est donc pas une simple preuve que l'œuvre du Christ est terminée ; c'est une partie intrinsèque de cette œuvre ; sans elle Jésus-Christ ne pourrait pas, même ici-bas, nous introduire dans la vie d'en haut, vie de Dieu, pour laquelle nous sommes créés et dont nous devons vivre déjà dans ce monde, étant ressuscité avec lui. »

« L'idée fondamentale de l'Evangile de Jean n'est pas la souffrance et la mort d'un côté, la gloire de l'autre ; ce n'est pas non plus un sujet en deux parties séparées : la vie *et* la mort, ou, la mort *et* la vie. La pensée principale de l'Evangile est simple, quoique composée ; c'est la gloire acquise à travers la honte, c'est le triomphe à travers la mort. — Les deux choses vont toujours ensemble. Toutes deux sont renfermés dans l'expression remarquable, « élevé en haut, » si caractéristique de saint Jean. Nous n'en saisissons pas l'idée en disant que Jésus meurt *et* qu'il est glorifié, mais en disant que Jésus traverse par la mort son premier état de gloire, pour arriver à un état de gloire plus élevé et encore plus complet. »

Même enseignement dans l'épître aux Hébreux, qui n'introduit le sujet de la résurrection qu'une fois, et encore incidemment, mais qui présuppose partout le fait ; aussi le sujet qui l'occupe, c'est le Seigneur réssuscité et monté au ciel, c'est le Souverain Sacrificateur, « selon l'ordre de Melchizédec, » à la fois prêtre et roi « à toujours. »

« On le voit donc, considérée à cette lumière, la résurrection du Seigneur n'est plus un miracle isolé, elle n'est plus un fait qui garantit simplement un autre fait dans le plan de la Rédemption. Elle prend place dans l'œuvre de la croix. C'est un pas, le plus grand et le dernier, dans l'immense développement de l'humanité et que le Créateur avait en vue dès l'origine. C'est le couronnement d'une série d'évènements, qui commencèrent alors que toutes choses « furent créées » en Christ, qui furent continués quand tout « subsistait en lui » et qui furent complétés en principe quand celui qui avait été « le premier-né de toute la création » devint encore « le premier-né d'entre les morts, afin qu'en toute

chose il eût la prééminence. « Alors l'humanité (non dans la ressemblance d'une chair de péché; mais dans l'état qui lui était originairement destiné) fut unie à la divinité pour toujours en une parfaite unité. Quiconque accepte l'Incarnation ne devrait donc pas trouver difficile d'accepter la Résurrection du Seigneur. Celle-ci n'est que le complément de cette humanité qui avait été revêtue à l'Incarnation, le perfectionnement d'un développement qui sans la résurrection se serait arrêté net sans atteindre le seul but que nous puissions considérer comme final.

Le docteur Milligan est aussi l'auteur, avec le docteur Moulton, d'un commentaire sur l'Evangile de saint Jean (1) (1881). L'introduction à l'Evangile de Jean traite les sujets suivants: 1° La personnalité de Jean; 2° Qui est l'auteur de l'Evangile? 3° l'objet de l'Evangile; 4° ses traits caractéristiques. Citons un spécimen du commentaire sur XVII, 5 : La gloire pour laquelle Jésus prie se distingue par deux traits particuliers: 1° C'est une gloire « auprès de toi » (cf., XIII, 31, 32 en contraste avec la gloire sur la terre du verset 4); 2° c'est une gloire que Jésus-Christ possédait « avant que le monde fût, » c'est-à-dire d'éternité. L'objet de cette prière, c'est donc que les nuages qui, durant sa vie terrestre, avaient obscurci sa gloire de Fils de Dieu, puissent être balayés au loin et que l'on *voie* maintenant que le Fils de l'homme, aussi bien que le Fils de Dieu, possède cette gloire dans la splendeur qui l'enveloppait avant qu'il vînt au monde (cf., XIII, 32). Le mot *gloire* doit se comprendre dans le sens d'une gloire qui doit être *manifestée* aussi bien que dans celui de ce que renferme cette gloire, et Jésus demande qu'il lui soit accordé un témoignage de la gloire manifestée plutôt que la gloire originelle, réelle et considérée en elle-même. C'est ainsi que l'unité de pensée est conservée dans tout le passage. L'idée principale n'est pas l'exaltation personnelle du Fils, mais celle de la gloire du Père par le Fils; car contempler la gloire du Fils, c'est encore

(1) Il fait partie du *Popular Commentary of the N. Testament*, 4 volumes petit in-4°, que fait paraître le professeur Ph. Schaff, de New-York, avec la collaboration d'exégètes connus de la Grande-Bretagne et de l'Amérique. Belle impression, avec gravures, illustrations nombreuses dans le texte et bonnes cartes. (18 shil. le vol.)

contempler celle du Père, et moins celle du Fils est obscurcie, moins celle du Père l'est aussi.

Ce commentaire, dépourvu de tout appareil scientifique, révèle une science profonde, large et évangélique. « Il met sur la voie des principales questions du jour, qui se rattachent au quatrième évangile, et indique les points en litige, mais il s'occupe plutôt du côté positif que des difficultés, et retrace l'histoire de l'évangile depuis le temps où il fut composé jusqu'à celui où il fut reconnu incontestablement dans l'Eglise. »

CLÉMENT DE FAYE.

LA TÊTE BLESSÉE A MORT

(Apoc. XIII, 3).

La critique allemande a daigné enfin porter un jugement sur mon *Etude des chapitres XII-XIX de l'Apocalypse.* Elle l'a fait par la plume de M. Adolf Harnack, professeur à Giessen, directeur de la *Theologische Literaturzeitung* (1883, n° 5). Tandis que MM. les professeurs Diestel, de Baudissin, Zœckler, Dillmann, Strack et Græetz ont parlé de mes autres travaux scientifiques avec une bienveillance dont je suis heureux d'avoir l'occasion de les remercier ici; tandis que M. Dillmann, en particulier, dans la dernière édition de son excellent commentaire sur la Genèse, adopte mon opinion sur une question assez compliquée (Gen. XXXVI), M. Harnack, dans cet article, parle de mon *Etude sur l'Apocalypse* d'un ton dédaigneux qui m'oblige à répondre quelques mots (1).

Il veut bien reconnaître cependant que ma critique de l'hypothèse du retour de Néron « n'est pas sans valeur. » Mais les interprétations que je propose sont cherchées bien loin (gesucht), et le seul fait que j'ai pu songer à voir dans le chiffre 666 le nom de *Nemrod ben Koush* « montre que je ne sais pas apprécier les

(1) Il m'a cependant écrit depuis : « Je considère vos hypothèses comme ayant de la valeur (werthvoll) et ne doute pas qu'elles seront prises en considération en Allemagne. » Et dans le n° 9 de la même publication, après avoir rectifié, sur ma demande, une erreur manifeste relative au chap. XVII, il ajoute que mon « identification de la tête blessée à mort avec Jules César mérite une sérieuse considération. »

fermes idées des Juifs sur les quatre monarchies » de Daniel. Voilà l'unique objection que mon savant critique oppose à mon système d'interprétation, car il reconnaît que l'identification de la tête blessée à mort avec Jules César peut se soutenir (Darüber læsst sich wenigstens disputiren) (1) ; et quant à l'affirmation étonnante que je considère le chap. XVII comme une récapitulation du chap. XIII, c'est une erreur tellement patente que je ne m'explique pas comment on a pu se méprendre à ce point sur ma pensée. Le chap. XVII est si peu, à mes yeux, une récapitulation du chap. XIII, qu'il parle, à mon avis, de l'avenir, tandis que le XIII[e] parle du passé, décrit l'empire romain historique, depuis Jules César jusqu'à Néron, et que ma principale objection aux systèmes d'interprétation combattus dans ma brochure consiste à dire qu'ils identifient le sens essentiel de ces deux chapitres, ce qui n'est pas admissible.

Il paraît donc que si j'avais su apprécier les idées des Juifs sur les quatre monarchies, je n'aurais jamais eu la pensée de chercher dans le chiffre 666 le nom de Nemrod, le fondateur de Babylone. S'il en est ainsi, il est très heureux que je ne l'aie pas su ; et c'est peut-être parce qu'ils le savaient trop que les nombreux exégètes qui se sont exercés sur ce texte n'ont pas fait une découverte dont ils seraient certainement très fiers, s'ils l'avaient faite. Quant à moi, quoi qu'on en ait dit, je n'en suis pas autrement fier, car elle me paraît assez simple, et elle ne contribue pas sensiblement à l'explication du livre auquel elle se rapporte.

Il serait à désirer que mon honorable critique eût expliqué plus clairement ce qu'il voulait dire. Mais c'est la manière de certains érudits : ils vous lancent de grands mots à la tête, de ces phrases vagues qui laissent supposer qu'ils ont par devers eux des montagnes de faits ou de textes inconnus au commun des mortels, et qui tranchent dans leur sens les questions les plus ardues. Seulement ils se gardent bien de citer ces textes ou d'indiquer clairement ces faits. De cette façon leurs arguments sont toujours irréfutables. En bon français, cela s'appelle jeter de la poudre aux yeux.

(1) Voir aussi la note précédente.

Quelles sont donc ces fermes idées des Juifs que nous avons eu le tort impardonnable de ne pas apprécier à leur juste valeur? C'est, apparemment, qu'il devait y avoir quatre monarchies universelles seulement, que la quatrième devait être renversée par l'avènement du Messie, et que cette quatrième était identifiée par eux avec l'empire romain (1).

Qu'est-ce que tout cela a d'incompatible avec notre explication du chiffre 666? Nous ne le voyons absolument pas.

Mais quand notre explication serait en contradiction avec les idées des Juifs, serait-ce une raison pour qu'elle ne fût pas exacte? Les apôtres ont-ils donc cru tout ce que les Juifs croyaient? N'avaient-ils pas autant de droit que Josèphe ou que les rabbins du temps à avoir leurs idées sur Daniel et sur les autres prophètes? On n'a que trop souvent expliqué l'Apocalypse, hélas! et les discours mêmes de Jésus-Christ, à la clarté fumeuse du Talmud et des Midrash, auxquels on fait même dire quelquefois précisément le contraire de ce qu'ils disent en réalité, et entre toutes les nations chrétiennes, c'est peut-être l'Allemagne qui s'est le plus distinguée dans cette belle besogne. C'est elle qui a renouvelé le chiliasme, dissipé par saint Augustin, les Réformateurs et Bossuet, et qui a l'audace de le transporter de l'Apocalypse (où il n'est pas) jusque dans les évangiles, qui en sont précisément le contre-pied. C'est elle qui nous renvoie « ce judéo-christianisme, alors, dit M. Astié, que l'Angleterre qui, pendant de longues années, nous a inondés de cette littérature frelatée, commence à ne plus en vouloir pour son propre usage » (2). Il est temps d'expliquer le Nouveau Testament à la

(1) Dans une lettre particulière, M. Harnack m'écrit qu'il a « voulu dire par là qu'il est hasardeux de donner une explication du chiffre 666 qui contient le nom d'un personnage qui n'a joué aucun rôle, ou du moins aucun rôle important, dans l'apocalyptique juive. » C'est une interprétation à laquelle on ne pouvait guère s'attendre. Mais est-ce là vraiment une objection? Les idées de l'Apocalypse doivent-elles donc se retrouver toutes dans les apocalypses juives? Au reste, le nom de Nemrod revient assez souvent dans les livres des Juifs et des Pères de l'Eglise (Voir Siegfried, *Philo*, p. 153, 385, 394); il fut, d'après eux, la cause que l'humanité s'est détournée de Dieu. C'est lui qui avait bâti la tour de Babel et persécuté Abraham. (Voir Rœnsch, *Buch der Jubilæen*. p. 389, 400, etc.).

(2) *Revue de théol. et de philosophie*, 1883, p. 8.

lumière de l'Ancien, dont les livres faisaient l'objet des méditations constantes de Jésus et des apôtres, tout en tenant compte, naturellement, dans une juste mesure, des idées des Juifs de ce temps, mais en nous gardant bien de vouloir les retrouver toutes, ou presque toutes, dans l'enseignement de Jésus-Christ et de ses apôtres. Trouvez-vous donc que les idées de Jésus ressemblent tellement à celles des rabbins !... Et y a-t-il lieu de penser que l'apôtre Jean se soit beaucoup préoccupé, dans sa description de l'empire romain, de savoir ce que les Pharisiens pensaient de la quatrième monarchie de Daniel !

Qu'ils y aient vu de bonne heure l'empire romain, cela ne saurait nous surprendre (1) : c'était la conséquence forcée de leur foi messianique. Comme la quatrième monarchie devait être détruite par le Messie, l'identifier avec un empire déjà disparu, c'eût été renoncer à l'espérance messianique, avouer que Daniel s'était trompé. En y voyant l'empire romain, au contraire, on pouvait toujours espérer que le Messie viendrait bientôt pour le détruire. Et c'est, en effet, l'espoir de l'Apocalypse de Baruch, composée peu après la ruine de Jérusalem, et celui du quatrième livre d'Esdras, qui ne fut pas écrit sous Domitien ou sous Nerva, comme on le croit généralement, mais lorsque douze empereurs avaient déjà occupé le trône des Césars (XII, 14) (2).

Mais les apôtres n'avaient aucun motif de partager l'idée des Juifs sur ce point, puisque pour eux le Messie était venu. Aussi Jean, dans l'Apocalypse, n'identifie pas l'empire romain avec la quatrième monarchie de Daniel; mais il représente cet empire comme ayant absorbé les quatre monarchies antérieures

(1) C'est l'opinion, non-seulement de Josèphe (*Arch.* X, 10, 4), mais aussi de l'Apocalypse de Baruch, dans la vision de la forêt (chap. XXXVI et XXXIX), et de celle d'Esdras, dans la vision de l'aigle (chap. XI et XII).

(2) Les six premières ailes de l'aigle (de l'empire romain) sont les six premiers Césars, de Jules César à Néron ; les six autres sont Vespasien et ses deux fils, Nerva, Trajan et Adrien. Les trois têtes sont Antonin (celle du milieu), Marc Aurèle et Vérus. Les deux premières petites ailes sont Galba et Othon. Vitellius n'avait pas été reconnu en Orient et n'y figurait pas dans la liste des empereurs (Voir Volckmar, *IV Esra*, [p. 346 (note); Schürer, *N. T. Zeitgesch.*, p. 339).

(chap. XIII), et il en attend la destruction de la seconde venue (spirituelle) de Jésus-Christ (ch. XIX).

Quoi qu'il en soit, il nomme Rome Babylone, c'est-à-dire que l'empire romain, qui a absorbé les quatre monarchies antérieures, dont la première était l'empire babylonien, remonte par ses origines jusqu'à la fondation de Babylone, n'est que la continuation de l'empire babylonien. De là à nommer l'*empereur romain* Nemrod, il n'y avait vraiment pas bien loin. Pourquoi celui qui nomme Rome la grande Babylone ne nommerait-il pas son empereur Nemrod? L'empereur romain est le successeur du premier roi babylonien; pourquoi n'en porterait-il pas le nom, comme les successeurs de Jules César, de Ptolémée I ou de Napoléon I se sont appelés César, Ptolémée ou Napoléon?

Telle est l'observation très simple qui m'a conduit à la solution d'un problème d'exégèse beaucoup plus curieux qu'important. Car, je ne saurais trop le redire, mon interprétation de l'Apocalypse ne dépend nullement de cette solution. Le point important dans mon système, celui d'où tout le reste découle nécessairement, c'est l'identification de la tête blessée à mort avec Jules César, et non avec Néron. M. Harnack avoue qu'on peut discuter là dessus. C'est précisément ce que je demande. Si l'on m'accorde cette identification, à peu près tout le reste s'en suit logiquement. Si, au contraire, on la réfute, tout le reste croule. C'est la clef de voûte. Que ceux qui voudront combattre mon opinion commencent donc par là. Tant qu'ils n'auront pas prouvé par de bonnes et solides raisons que je me suis trompé sur ce point, ils n'auront rien fait, et leur dédain ne mérite que le dédain.

En effet, si la description de l'empire romain commence par le commencement, ce qui semble assez naturel, il faut nécessairement que ce qui suit se rapporte aux empereurs suivants: la bouche qui blasphème pendant quarante-deux mois ne peut donc être que le grand blasphémateur Caligula, qui ne régna guère plus longtemps; et les persécutions dont il est question immédiatement après ne peuvent être que celles de Claude et de Néron. Mais si le chap. XIII est historique, le chapitre précédent, dont il est la continuation, l'est nécessairement aussi, et comme il commence à la naissance de Jésus-Christ, il en résulte qu'il raconte dans ses grands traits l'histoire de l'Eglise primitive

avant qu'elle entrât en contact avec l'empire romain. Enfin, si Jean a compté les empereurs romains à partir de Jules César, il en résulte, d'après XVII, 10, qu'il écrivait avant la mort de Néron.

On voit que presque tout, dans notre interprétation, dépend de l'identification de la tête blessée à mort avec Jules César ; et c'est en effet en partant de cette supposition que tout le reste des chapitres XII-XIX s'est peu à peu éclairci à mes yeux, tout, excepté le chiffre, dont j'avais trouvé l'explication auparavant, et en partant seulement de l'idée que le monstre et la grande Babylone désignent l'empire romain et sa capitale.

Qu'on prouve donc, si on le peut, que cette identification est erronée. Mais si on ne le peut pas, qu'on reconnaisse que notre système d'interprétation repose sur une base solide.

Je saisis cette occasion pour remercier MM. les professeurs Immer, à Berne, Weiss, à Berlin, Zœckler, à Geifswald, Reuss, à Strasbourg, et M. le docteur Düsterdieck, à Hanovre, auteur d'un commentaire sur l'Apocalypse fort estimé et très digne de l'être, pour les lettres qu'ils ont eu la bonté de m'adresser à l'occasion de mes études sur ce livre. M. Immer, qui avait adopté l'hypothèse du retour de Néron, tout en avouant qu'elle offrait quelques difficultés, m'écrivait le 2 août 1880 : « La lecture de votre brochure m'a convaincu de la justesse de vos observations concernant ce qu'il y a de défectueux dans les arguments en faveur de l'explication du chiffre en question adopté par les exégètes modernes. » M. Revel, professeur de théologie évangélique à Florence, auteur d'une *Histoire littéraire de l'Ancien-Testament*, d'une *Grammaire hébraïque* et d'une traduction du Nouveau Testament en italien, qui lui font le plus grand honneur, a confirmé, dans une lettre publiée par la *Revue de théologie et de philosophie* de Lausanne, mon explication de la tête blessée à mort par Jules César.

Je ne désespère pas de voir se reproduire, pour mon interprétation de l'Apocalypse, ce qui s'est passé pour mon explication de l'inscription phénicienne d'Eshmoun-azar. Quand, il y a dix ans, je communiquai à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres ma traduction de ce texte important et difficile, en signalant en particulier la découverte du pronom démonstratif de la troi-

sième personne du pluriel המת = hebr. המה, personne n'y fit attention. Aujourd'hui c'est un point acquis à la science. « Verum invenisse Bruston videtur, dit le *Corpus inscriptionum semiticarum*, qui tribus locis legit אדמם המת, *homines illi.* » Cette découverte aussi me paraissait et me paraît encore très simple. Ce qui n'empêche pas qu'on a mis huit ans à s'apercevoir qu'elle était juste, et que si M. Clermont-Ganneau ne l'avait pas faite de son côté huit ans après moi, quand je l'avais depuis longtemps imprimée et communiquée à bon nombre de savants français et étrangers, elle serait probablement encore pour eux comme non avenue. Heureusement que la raison finit toujours par avoir raison.

C. BRUSTON.

Dans le dernier numéro de cette *Revue* (p. 444, note), on me demande quels sont les auteurs « en dehors de M. Vœlter, » qui ont identifié le faux prophète de l'Apocalypse avec Alexandre d'Abonoteique. Ma réponse sera bien simple. Je n'ai pas dit que plusieurs auteurs eussent émis cette opinion, mais que divers auteurs « ont proposé Alexandre d'Abonoteique *ou quelque autre charlatan du même genre,* » par exemple Balbillus d'Ephèse, que M. Renan propose aussi, en même temps que Simon le magicien et divers autres personnages du temps (Voir Renan, *L'Antechrist*, p. 418 *ss.*, Farrar, *The false prophet of the Apoc.*, dans l'*Expositor*, 1881, p. 182 *ss.*). Seulement, toutes les opinions qui voient dans le faux prophète un individu sont, à mes yeux, trop invraisemblables pour qu'il fût utile de les exposer en détail avec les noms de leurs auteurs, — surtout dans une note !

C. B.

NOTES BIBLIQUES ET HOMILÉTIQUES

Le Pasteur de Saul de Tarse

Ananias (Actes IX, 10-22; XXII, 12-16)

S'il est vrai, ainsi que l'a dit Vinet, que les vies des hommes de Dieu sont aussi des paroles de Dieu, dans ce sens qu'elles sont aussi la manifestation de sa pensée et de sa volonté, on comprend sans peine le sérieux intérêt et l'avantage religieux qu'il peut y avoir à étudier le caractère et l'activité de ceux dont nos documents bibliques nous ont transmis l'histoire. On l'a souvent fait pour les plus grands d'entre eux; mais, à côté d'eux, il en est d'autres, d'une moindre notoriété, qui ont leur place marquée dans cette galerie de portraits évangéliques, les amis et compagnons de l'apôtre Paul, par exemple. Après avoir, dans une précédente note homilétique, cherché à caractériser Barnabas, nous allons essayer de faire un travail analogue sur Ananias. (Voir la *Revue théologique*, année 1882, n° juillet-septembre, page 254).

Nous possédons moins de données sur Ananias que sur Barnabas; cependant il occupe une place singulièrement importante dans l'histoire de la conversion de Paul; ce fut lui qui l'initia à la vie chrétienne, comme Barnabas l'initia à la vie apostolique. Recueillons et groupons les détails qui nous ont été conservés.

1° Ananias vivait à Damas, ville considérable, populeuse, dans une position géographique admirable, entre l'Asie orientale et l'Asie mineure, et centre d'un commerce étendu. Là, se trouvaient des chrétiens, hommes et femmes (IX, 2; XXII, 4) contre lesquels s'acharnait le fanatique pharisien Saul de Tarse, ainsi que contre ceux de Jérusalem (XXVI, 10, 11.) Parmi ces « disciples » de Jésus se trouvait Ananias (IX, 10). Il était juif d'origine : son nom l' « Eternel a fait grâce, » ses propres déclarations (XXII, 14), celles de Paul (12), s'unissent pour le prouver. Préparé au christianisme par la religion de Moïse, il en avait, en même temps, reconnu l'insuffisance. Il n'était pas de ceux qui respectent assez peu la religion pour déclarer qu'il n'en faut pas

changer, même pour en adopter une plus vraie. Nous ignorons toutes les difficultés qu'il eut à traverser, avant de devenir chrétien.

Ce disciple était « pieux, » fidèle envers Dieu, et entouré de l'estime universelle, à Damas, à cause de l'honorabilité de son caractère. Tel est le portrait que l'apôtre Paul traça de lui devant le peuple de Jérusalem, plus de vingt ans après sa conversion (environ l'an 58), tant il avait gardé de lui un souvenir distinct et profond (XXI, 40; XXII, 12).

2° Saul, le persécuteur de l'Eglise, venait d'être converti, ou plutôt terrassé sous la main de Dieu, en se rendant à Damas. Il était entré dans la ville, non en triomphateur, mais sans force, aveugle, cherchant son chemin, à tâtons. Il demeurait chez un nommé Judas, rue Droite (1). L'œuvre de la grâce divine avait été chez lui si soudaine qu'il en était comme ébloui. Il fallait qu'il sortit de cet état, que quelqu'un lui dit « ce qu'il devait faire » (IX, 6), qu'à l'action souveraine de Dieu succédât une parole humaine, claire, sympathique, propre à orienter son esprit et à soulager son cœur. Qui sera chargé de cette mission auprès de Saul? Pour instruire le futur apôtre des gentils et diriger ses premiers pas dans le chemin de la foi, un Simon Pierre, un Jacques de Jérusalem, le disciple bien-aimé, n'eussent sans doute pas été trop; mais Dieu jugea bon de choisir pour cela, à Damas même, l'humble disciple Ananias qui, appelé par son nom, répond comme Abraham autrefois (Genèse XXII, 1): « Me voici » (10). Il connaissait celui qui lui parlait. Trois jours auparavant, Saul, interpellé aussi par le Seigneur, sur le chemin, avait répondu: « Qui es-tu? » (5). Connaître ou ne pas connaître le Seigneur, telle est entre les hommes, la différence capitale. Après cet appel, Ananias reçoit cet ordre précis: « Va, et cherche Paul de Tarse » (11).

3° Son premier mouvement fut une hésitation qui n'était que trop motivée. A-t-il bien entendu, bien compris? Peut-il ignorer quel est cet homme, et ce qu'il a fait? Tout le monde sait quelle a été sa conduite à l'égard des chrétiens de Jérusalem (IX, 13), et tout d'abord à l'égard d'Etienne, cet illustre et vaillant témoin de Jésus-Christ, dont Saul a approuvé et encouragé le meurtre, en gardant les vêtements de ses meurtriers (XXII, 20). Tout le monde sait également dans quelles intentions il est venu à Damas (IX, 14)... Ces doutes et ces résistances, Ananias les expose au Seigneur avec une candeur filiale.

Mais l'ordre divin est répété : « Va! (15). Tu ne te trompes pas, c'est bien lui; mais je ne te trompe pas non plus : c'est dans ce cœur indomptable que j'ai commencé mon œuvre, et c'est toi que je charge de la continuer et de la fortifier. Cet ennemi de hier est l'instrument que j'ai choisi pour porter mon nom devant les payens (XXII, 21; Rom., XI, 13; XV, 18; Gal., II, 8, *etc.*), devant les rois (XXV, 13-24; XXVI, 2), et devant les fils d'Israël (XIII, 5-14; XIV, 1); son courage et son dévouement ardent, c'est à mon ser-

(1) Il existe encore à Damas une rue de ce nom.

vice qu'il les emploiera désormais. Les obstacles seront nombreux, l'opposition formidable ; il ne sait pas encore, je lui montrerai peu à peu tout ce qu'il doit souffrir pour mon nom (II Corinth., IV, 8-11 ; XI, 23-29). » Tel est le message dont est chargé Ananias auprès de Saul, comme pasteur de ce nouveau converti.

4° Il part pour accomplir sa mission. Il part avec foi, confiant en celui qui vient de lui parler ; avec courage, sachant que trois jours auparavant, cet homme l'aurait lui-même chargé de chaînes (IX, 2-14) ; avec humilité, n'ignorant pas qu'il va consacrer au ministère évangélique un grand serviteur de Dieu, tandis qu'il restera lui le simple « disciple » de Damas.

5° Pendant ce temps, que faisait Saul ? Il passait par une crise solennelle et décisive, celle de la mort du vieil homme et de la naissance de l'homme nouveau. Il apprend que lui, le Pharisien sans reproche (Philip., III, 6), il est « le premier des pécheurs » (I Tim., I, 15.) — A cette souffrance, souffrance féconde, se joint la prière (IX, 12). Entre toutes les marques qu'aurait pu choisir le Seigneur pour désigner Saul à Ananias, c'est celle là qu'il relève : « Il prie. » Que de fois cet Israëlite n a-t-il pas dû offrir des prières a Dieu ! Mais n'ont elles pas trop souvent ressemblé à celles du Pharisien (Luc, XVIII, 11) ? Maintenant, il prie véritablement, c'est-à-dire humblement, non sans se rappeler peut-être la prière d'Etienne que naguère il avait entendue et dédaignée (VII, 59-60). — Enfin il est préparé à recevoir Ananias par une vision correspondante à celle qui préparait celui-ci à se rendre auprès de Saul. C'est ainsi que Dieu prépara l'Ethiopien pour rencontrer Philippe, et Philippe pour l'Ethiopien (VIII, 26-27), Pierre pour Corneille et Corneille pour Pierre (X, 3-6 ; 9-18).

Quand Ananias arriva auprès de lui, Saul aveugle ne le voit pas, mais il entend sa voix : « Saul, mon frère ! » Ce premier mot disait tout. C'est un frère qui s'approche, tandis qu'il est isolé et abattu. — Ananias venait à lui avec la plus entière, la plus noble confiance, entrant ainsi pleinement dans l'esprit de sa mission, et dans la pensée du Seigneur, quelles qu'eussent été ses premières hésitations. S'il vient, ce n'est pas en son propre nom, mais envoyé par le Seigneur Jésus, celui-là même qui était apparu à Saul, sur le chemin de Damas, et dont il entend encore retentir dans sa conscience la question poignante : « Pourquoi me persécutes-tu ? (17). Quel entretien entre ces deux hommes, dans un tel moment ! Quelles effusions ! Quelles explications réciproques ! Quelles confessions de la part de Saul ! Quelles paroles d'encouragement de la part d'Ananias, parlant au nom du Seigneur ! avec quelle franchise chrétienne ne dut-il pas faire entrevoir à son catéchumène les perspectives sublimes mais austères qui s'ouvraient devant lui (15-16), et que celui-ci acceptait d'avance sans hésitation, même avec un saint enthousiasme, vaincu qu'il était désormais par la charité de Jésus-Christ.

Comme signe de la grâce de Dieu, Ananias impose les mains à Saul le consacrant ainsi à son nouveau ministère ; puis il lui

confère, de la part du Seigneur, un double don, l'un pour le corps, le recouvrement de la vue (17, 18; XXII, 13), l'autre pour l'âme, le don du Saint-Esprit, baptême de régénération spirituelle qui explique toute la carrière de l'apôtre (I Corinth., II, 12, 13). Ensuite, Paul reçoit d'Ananias le baptême d'eau (XXII, 16) signe de la purification des péchés et de l'entrée dans l'église chrétienne; il prend de la nourriture, et, au grand étonnement de ceux qui l'entendent (IX, 21), il emploie aussitôt ses forces, ainsi renouvelées, à prêcher dans les synagogues la foi en Jésus-Christ (20), la repentance, la conversion et les bonnes œuvres (XXVI, 20). Il est tout à fait vraisemblable qu'Ananias présenta ce nouveau frère en Christ aux autres disciples de Damas, avec lesquels il demeura quelques jours (IX, 19). La douloureuse prophétie faite à son sujet (16) n'ayant pas tardé à recevoir son accomplissement (23, 24), les disciples, Ananias compris, voulurent soustraire Saul à la rage de ses coreligionnaires, devenus ses persécuteurs, et le firent secrètement partir pour Jérusalem, d'où il se rendit à Tarse (26, 30). Ici se termine le récit des rapports entre Saul et Ananias.

Deux leçons pratiques

1° *Aux troupeaux.* — Ecoutez la parole de Dieu, quel que soit le prédicateur, comme Saul, homme d'un grand savoir (XXVI, 24), écouta Ananias. Tel prédicateur simple, peu éloquent, est peut être chargé pour vous d'un message divin. Dieu se choisit ses instruments.

2° *Aux pasteurs.* — Soyez des Ananias, toujours prêts à aller porter la parole de Dieu, même aux âmes en apparence les plus inaccessibles. Savez-vous s'il n'y a pas des Saul qui vous attendent? « Votre travail ne sera pas vain dans le Seigneur » (I Cor., XV, 58).

JEAN MONOD.

LA VIE DE LUTHER

Par Julius Kœstlin

M. Julius Kœstlin est en ce moment-ci le biographe le plus autorisé de Luther. Il a publié une vie du grand réformateur en deux énormes volumes : la seconde édition a déjà paru. Il a publié ensuite une vie de Luther abrégée et plus populaire. C'est celle que nous annonçons, et qui elle aussi en est déjà à sa seconde édition.

C'est un volume de plus de six cents pages, très bien imprimé et orné d'une soixantaine de gravures. On ne saurait trop louer le choix des quatre dernières. Presque toutes reproduisent des portraits (plusieurs de Luther) du temps. C'est bien ainsi qu'on doit de nos jours illustrer un ouvrage historique, et nous souhaiterions vivement qu'un éditeur intelligent rendit le même service à l'histoire de notre Eglise réformée.

Le récit de M. Kœstlin est simple, intéressant : il dit tout ce qu'il est utile de savoir. Sans doute l'historien allemand n'appartient pas à l'école de Merle d'Aubigné (un historien qui ne mérite pas rien que des critiques) ; mais chez lui, ce qui peut manquer en fait de dramatisme est compensé par l'attrait qu'a toujours la simplicité, et par la sécurité qu'inspire bien l'étude la plus parfaite.

Ces qualités l'ont singulièrement servi dans la lutte très vive qu'il vient de soutenir contre le chef de l'école historique ultramontaine, Jansen. Le descendant de Bolsec a essayé de ravir Luther, non seulement à l'admiration, mais à l'estime de l'Allemagne et de la chrétienté. L'émotion a été vive. M. Kœstlin a publié une brochure admirable de modération, d'érudition et de précision. Pied à pied, il a suivi son adversaire, montrant les erreurs, dévoilant les réticences; indiquant les fausses citations, réparant les oublis... On peut dire que, par sa grande science, M. Kœstlin a ainsi rendu à la Réforme un service dont toute la Réforme doit lui être reconnaissante. E. D.

Nous apprenons de bonne source une nouvelle qui ne pourra manquer d'intéresser nos lecteurs : M. le professeur Reuss se propose de joindre à la belle édition des œuvres de Calvin qui est en voie de publication et dont 25 volumes ont paru, une Bible dont le texte sera puisé dans les éditions françaises des commentaires de Calvin, avec annotations marginales, indiquant les variantes des Bibles imprimées à Genève, avant la mort du réformateur. Ce travail est déjà assez avancé, mais ne sera publié qu'après l'achèvement des autres œuvres de Calvin.

Si Dieu permet que cette laborieuse entreprise aboutisse, nous aurons le privilège d'avoir entre le mains la traduction de la Bible par Calvin. Qu'il nous soit permis d'exprimer dès à présent à M. le professeur Reuss notre sincère reconnaissance pour ce nouveau et important service rendu aux études bibliques.

THÈSES

SOUTENUES A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE MONTAUBAN PENDANT L'ANNÉE ACADÉMIQUE 1882-1883

Pierre Du Bosc, étude historique 1623-1692, par G. Laforgue,

Essai sur l'immortalité par Christ, par E. Herding.

De la Morale d'après saint Paul, par E. Hebmann.

De l'origine du péché dans l'Ethique de Rothe, par P. Minault.

La personne de Jésus-Christ d'après les épîtres de Paul aux Romains, aux Corinthiens et aux Galates, par S. Benoit

Etude homilétique sur les sermons de Bossuet et de Saurin, par E. Bertrand.

Etude sur la pensée religieuse de Michel-Ange, par M. Dombre.

Agrippa d'Aubigné, théologien, par A. Gout.

Marguerite d'Angoulême dans ses rapports avec la Réforme, par C. Larcher.

La Réforme en Espagne au XVIe siècle, par J. Lassalle.

Treize années du ministère de G. Farel (1523-1536), par F. Pénissou.

L'Homme d'après W. E. Channing, par V. Poux.

Etude biblique sur le Saint-Esprit et son œuvre dans l'homme, par A. Cornet-Auquier.

Arius et l'arianisme jusqu'au concile de Nicée, par Th. Charpiot.

Pour la rédaction générale :

Le Directeur-Gérant : CHARLES BOIS.

MONTAUBAN. — IMP. ADMINISTRATIVE ET COMMERCIALE, J. GRANIÉ, BOUL. DE LA CITADELLE

REVUE THÉOLOGIQUE

REVUE THÉOLOGIQUE

QUELQUES VUES SUR L'INSPIRATION DES SAINTES ÉCRITURES (1)

La question de l'inspiration des Ecritures a été, il y a une trentaine d'années, le centre d'une agitation théologique des plus vives, dans le monde protestant de langue française. Trois écoles différentes se partageaient à cette époque les esprits. A gauche, les écrivains de la *Revue de théologie* de Strasbourg (2), et, parmi eux, le plus illustre, M. Edmond Scherer, dont les deux lettres sur *la Critique et la Foi* (3), publiées à la suite de sa démission de professeur à Genève, portèrent les premiers coups aux idées traditionnelles. A droite, les rédacteurs des *Archives du Christianisme*, défendant, avec un acharnement et une conviction dignes d'une meilleure cause, la théorie théopneustique dans tout ce qu'elle a de plus rigoureux. Les deux principaux monuments de cette tendance sont, d'une part, la célèbre *Théop-*

(1) La base de ce travail est un rapport présenté, au mois de mai dernier, aux *Conférences pastorales évangéliques de Paris*. Seulement ce rapport a subi depuis lors une sérieuse révision, qui avait pour but d'en préciser les termes, et qui a eu pour résultat d'en accroître les proportions. J'ai beaucoup profité, en particulier, de deux excellents articles sur l'*Autorité de l'Ecriture* publiés par M. le professeur Paul Chapuis, dans la *Revue de théologie et de philosophie de Lausanne* (novembre 1882 et mai 1883).

(2) Citons les principaux articles sur la question théopneustique contenus dans les premiers volumes de la *Revue* : Edm. Scherer : *Controverse sur la théopneustie* (t. I et II); *La question de l'inspiration et sa genèse* (t. IV); — T. Colani : *Des Evangiles canoniques considérés comme documents historiques* (t. I); — Buob : *De l'argumentation exégétique de saint Paul* (t. II); — Trottet : *De l'autorité et de l'inspiration des écrits sacrés* (t. III); — Anonyme : *Luther et la théopneustie* (t. II).

(3) Edm. Scherer : *La Critique et la Foi*; deux lettres. Paris, 1850.

neustie (1) de M. Gaussen, antérieure par sa date au débat dont je parle, et, d'autre part, les nombreux écrits de circonstance de M. le comte de Gasparin, en particulier les brochures et articles de journaux réunis, il y a quatre ans, par les soins de sa veuve, sous ce titre : *La Bible* (2).

Entre ces deux tendances extrêmes, un tiers parti ne tarda pas à se former. Dans ce tiers parti lui-même, M. de Gasparin distinguait avec raison, en 1854, un centre droit et un centre gauche : le centre droit ayant pour organe *l'Espérance* et pour théologiens des hommes comme MM. Jalaguier, Bonnet, Bastie (3); le centre gauche, représenté par la jeune *Revue chrétienne* (4) et par son vaillant fondateur (5), qui commençait dès lors à exercer sur les esprits une si légitime influence et vers lequel nous aimons aujourd'hui à regarder comme vers un maître sûr et vénéré. — C'est dans les mêmes rangs qu'il faudrait placer, s'il était permis d'embrigader son originalité dans un parti quelconque (6), un autre jeune théologien de cette époque, M. Astié,

(1) L. Gaussen : *Théopneustie, ou inspiration plénière des saintes Ecritures*, 2e édition. Paris et Londres, 1842.

(2) Le comte Agénor de Gasparin : *La Bible*, 2 vol. Calmann Lévy, 1879. — Mentionnons encore, comme relevant de la même tendance : Merle d'Aubigné : *L'autorité des Ecritures inspirées de Dieu*, Toulouse, 1850; *Le témoignage de la théologie, ou le biblicisme de Néander*, Toulouse, 1850; — Comte de Gasparin : *Les Ecoles du doute et l'Ecole de la foi*, 1853; — Gaussen : *Le Canon au double point de vue de la science et de la foi*, 1860.

(3) L. Bonnet : *La Parole et la Foi*, deux lettres à M. Edm. Scherer, Genève et Paris, 1851; — Chenevière : *De la divine autorité des écrivains et des livres du Nouveau Testament*, 1850; — Jalaguier : *Inspiration du Nouveau Testament*, Paris, 1851.

(4) Voir en particulier le numéro du 15 novembre 1854.

(5) Ed. de Pressensé : *De l'inspiration des saintes Ecritures*, dans le supplément théologique de la *Revue chrétienne* de novembre 1862.

(6) « Sur quel banc siègerez-vous, si vous êtes élu, demandait-on un jour à un homme politique? Et lui de répondre : « Je siègerai au plafond. » C'est bien là l'unique position que j'ambitionne dans notre parlement théologique : j'entends siéger à côté du lustre, le plus près possible de la lumière et de la chaleur. » (Astié, *Ce que nous sommes*, p. 28, dans la *Revue de théologie et de philosophie*, *1883*.)

dont la brochure anonyme (1) obtint un légitime retentissement.

Les circonstances ont depuis lors détourné l'activité de nos Eglises des débats et des travaux dogmatiques. Et, depuis l'ouvrage de M. de Rougemont, *Christ et ses témoins* (2), un des plus originaux et des plus intéressants sur la question, le problème de l'inspiration des Ecritures n'a plus guère été abordé parmi nous que dans quelques rapides articles de journaux. Il n'a cessé néanmoins de se poser à la pensée et à la conscience des chrétiens, mais surtout à la pensée et à la conscience de ceux qui ont charge de prêcher la parole de Dieu. Chacun de nous certainement y a réfléchi bien des fois; quelques-uns peut-être l'ont agité en eux-mêmes avec une sainte angoisse; peu sans doute sont parvenus à une solution qui les satisfasse complètement. J'avoue que votre rapporteur doit se ranger humblement dans cette dernière catégorie. Lorsque je pris la liberté de vous proposer, il y a deux ans, l'étude de cette question, c'était justement parce que j'avais le désir de m'éclairer de vos lumières, pour dissiper les obscurités dont elle me paraissait enveloppée. Depuis lors, j'ai creusé plus avant le problème, mais sans arriver à le déblayer entièrement. J'ai mieux senti les vices des solutions proposées jusqu'ici; mais je ne suis pas parvenu à construire de toutes pièces ce qu'on pourrait appeler une théorie de l'inspiration. Vous devrez donc me pardonner, Messieurs, si vous trouvez dans ce travail la trace visible de quelques hésitations. Il vous apportera des indications et des vues de détail plutôt qu'un système bien lié. Les conclusions, je l'espère, ressortiront plus nettes de la discussion qui en suivra la lecture. Je laisse le soin de les tirer à de plus expérimentés et à de plus compétents que moi.

(1) *M. Scherer, ses disciples et ses adversaires, par quelqu'un qui n'est ni l'un ni l'autre,* 1854.

(2) 2 volumes, 1856.

I

LES DONNÉES DU PROBLÈME (1)

1° *La Bible et la critique moderne.* — Si nous nous reportons à la situation que j'essayais de caractériser tout à l'heure, comme étant celle des esprits en France et en Suisse, de 1850 à 1856, et si nous essayons, Messieurs, de nous rendre compte du mouvement qui s'est effectué depuis lors, nous nous apercevrons, je crois, au premier coup d'œil, qu'il s'est produit un déplacement manifeste vers la gauche (2). Le point de vue stric-

(1) Pour être complet, il aurait fallu passer en revue l'histoire du dogme de l'Inspiration depuis les Apôtres, et même depuis la formation du Canon de l'Ancien Testament, jusqu'à nos jours. Deux motifs nous ont détourné d'entreprendre ce travail. D'une part, nous n'aurions pu lui donner quelque intérêt et quelque précision qu'en dépassant de beaucoup les bornes assignées à un rapport destiné à être lu dans une conférence. D'autre part, ce même travail a été fait récemment d'une manière très complète par M. Ph. Bridel, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, article *Théopneustie*. Ceux qui voudraient se mettre au courant du développement historique du dogme ne sauraient mieux faire que de recourir à cet excellent article, en attendant l'ouvrage que nous promet sur ce sujet M. le pasteur Ed. Rabaud.

(2) Il est évident qu'en pareille matière la constatation matérielle est presque impossible, et qu'il faut s'en tenir à de pures impressions. Néanmoins, je maintiens le fait, bien qu'il ait été vivement contesté par M. Appia, dans le cours de la discussion. Cette discussion même ne m'a-t-elle pas donné raison? Un seul orateur, M. Philippe Boucher, y a soutenu le point de vue théopneustique strict, et cela par des arguments qui n'ont paru convaincre aucun de ses auditeurs. — J'ajoute seulement qu'en parlant d'un « déplacement vers la gauche », je n'avais en vue que la question spéciale de l'inspiration et le monde particulier des théologiens de langue française. M. Appia a semblé croire que j'affirmais le triomphe général du rationalisme dans la théologie contemporaine, et il m'a opposé avec force le discrédit où est tombée depuis longtemps, à Tubingue même, l'école de Baur. Je n'ai garde d'y contredire. Mais ce n'est pas de cela qu'il s'agissait.

tement théopneustique paraît abandonné de tout le monde, et si certains laïques, ignorants des difficultés de l'exégèse et de la critique, s'y maintiennent encore plus ou moins inconsciemment, je serais bien surpris qu'il trouvât parmi nous, dans ces conférences, un seul défenseur. La théologie même de l'ancien centre droit nous semble avoir bien vieilli; l'argumentation des Bonnet, des Jalaguier, ne nous convaincrait guère; nous regrettons leur piété plus que leur dogmatique. Ceux parmi nous qu'on désigne encore, bien à tort sans doute, et souvent malgré eux, du nom d'orthodoxes (1), se tiennent à peu près, quant à l'inspiration des Ecritures, au point de vue de M. de Pressensé ou de M. Astié. Et les vues même de M. Scherer, dans *la Critique et la Foi*, ne nous effarouchent que modérément. Si nous trouvons ses conclusions excessives et dangereuses, nous sommes prêts cependant à lui accorder un grand nombre de ses prémisses.

Que s'est-il donc passé depuis cette controverse? Quels nouveaux faits sont entrés dans les données du problème? Messieurs, si, pendant le dernier quart de siècle, l'activité dogmatique de nos Eglises a été peu intense; pour employer une expression adoucie, il y a eu, en revanche, des efforts incontestables dans le domaine critique et exégétique. D'une part, les résultats de l'érudition allemande se sont répandus plus généralement. De l'autre, certaines découvertes ont été faites — dans les sciences assyriologiques et égyptologiques, par exemple, — qui ont permis de se rendre mieux compte de la valeur historique des livres

(1) Plaise à Dieu que cette *pensée* anonyme, d'une si grande vérité psychologique, fût d'une exactitude historique moins contestable :

« On commence à sentir l'inanité profonde de ce raisonnement, dont tous « les partis ont abusé, ceux de droite comme ceux de gauche : Vous qui « croyez ceci, vous êtes obligés de croire cela. On en vient à comprendre qu'on « puisse être fort orthodoxe sur un point et fort peu sur un autre. Ce terme « même d'orthodoxe disparaît graduellement du langage religieux, et le titre « de libéral, qu'on a pris l'habitude de lui opposer et qui est en soi si hono- « rable et si magnifique, devient peu à peu un vrai non sens quand il veut « être un nom de parti. » (*Eglise libre* du 21 septembre 1883.)

de l'Ancien Testament (1). On s'est habitué à une notion plus réelle, ou, si l'on veut, plus réaliste, des hommes et des idées de la Bible, des livres qui composent la Sainte Ecriture (2). On a mieux pénétré le sens naturel et historique des textes. Certaines idées qui paraissaient encore, il y a trente ans, des nouveautés hardies et dangeureuses, ont fait peu à peu leur chemin, et se trouvent aujourd'hui presque universellement acceptées. L'ouvrage monumental de M. Reuss (3), répandu parmi nos pasteurs, les a définitivement accoutumés à étudier les Livres saints dans un esprit tout différent de celui des anciens commentateurs. Disons en quelques mots comment se présente à nous aujourd'hui, au point de vue purement scientifique, le volume sacré, en écartant les solutions excessives et hasardeuses, pour nous en tenir aux résultats qu'on peut considérer comme désormais acquis (4).

L'Ancien Testament nous apparaît comme étant la bibliothèque religieuse d'un peuple (5) qui garde dans l'histoire son caractère particulier, mais dont nous connaissons mieux les voisins, dont nous comprenons mieux l'origine et les idées. Si nous pre-

(1) Voir en particulier les nombreux articles publiés par M. le professeur Ch. Bruston ici et ailleurs, et son *Histoire critique de la Littérature prophétique des Hébreux*, Paris, 1881.

(2) Mentionnons, au moins en note, les excellents articles de M. le professeur Sabatier, sur chacun des livres du Nouveau Testament, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, et exprimons le vœu que ces notices soient un jour réunies et fondues par leur savant auteur dans une *Introduction aux livres du Nouveau Testament*.

(3) *La Bible, traduction nouvelle avec introduction et commentaire*, par Ed. Reuss, 18 vol., Paris, 1874-1881.

(4) Cette partie de notre travail est celle qui a paru soulever les contestations les plus vives. Nous l'avons relue avec soin, mais sans rien trouver à y atténuer. Il nous semble, au contraire, que nous nous sommes tenu sur tous les points au *minimum* de ce qui est aujourd'hui scientifiquement démontré. Il va sans dire d'ailleurs que notre incompétence, plus encore que la nécessité d'être bref, nous interdisait d'entrer dans les détails de critique spéciaux à tel ou tel livre, à tel ou tel passage de l'Ecriture.

(5) Il serait peut-être plus exact encore de dire : La bibliothèque d'un peuple spécifiquement religieux.

nons l'un après l'autre les divers groupes de livres qui constituent cette bibliothèque, nous nous apercevrons bien vite que nous les considérons d'un point de vue nouveau, auquel on ne saurait plus appliquer telles quelles les anciennes théories sur l'inspiration.

Impossible tout d'abord d'attribuer à Moïse la rédaction du *Pentateuque* (1). Impossible même de l'attribuer à un seul écrivain, auquel l'Esprit de Dieu aurait révélé, comme on le voulait autrefois, l'histoire du monde depuis sa création. Deux documents différents, on peut dire même trois, pour le moins, y ont été combinés à une époque tardive et d'une manière parfois assez artificielle. Ces documents ne sont pas toujours d'accord : ainsi dans le récit du Déluge, dans le texte du Décalogue. Les chiffres des généalogies de la Genèse ne peuvent être pris pour point de départ de calculs historiques : leur caractère symbolique semble avoir été mis hors de doute, ainsi que leur relation avec les généalogies chaldéennes (2). La date du ou des documents élohistes, celle du document jéhoviste, celle de leur fusion sous la forme actuelle restent encore fort incertaines. Sur tous ces points la discussion, depuis longtemps ouverte, n'est sans doute pas près d'aboutir à des solutions définitives. Nous croyons qu'il y a une très grande exagération dans l'opinion de M. Reuss (3), d'après laquelle notre rédaction du Pentateuque

(1) Nous recommandons à ceux qui voudraient se faire une opinion sur ce sujet, outre la magistrale introduction de M. Reuss (*L'Histoire sainte et la loi*, t. I), qui nous paraît faire la part trop grande à la critique destructive, les excellents articles publiés par M. H. Vuilleumier, dans la *Revue de théologie et de philosophie*, sur la *Critique du Pentateuque dans sa phase actuelle* (juillet 1882 à mars 1883). Nous espérons que ces articles ne tarderont pas à paraître, en un volume qui deviendrait rapidement classique en la matière. — Voir encore, sur un point particulier, deux articles de M. Bruston, dans la *Revue théologique* de 1882, sur le *Document élohiste et son antiquité*.

(2) Oppert, art. *Chaldée*, et Phil. Berger, art. *Généalogies*, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*. L'identification est peut-être exagérée ; mais la parenté est incontestable.

(3) *L'Histoire sainte et la loi*, t. I, p. 264, et Maurice Vernes, art. *Pentateuque*, dans l'*Encyclopédie*.

daterait seulement « du siècle qui sépare Néhémie d'Alexandre-le-Grand ». Il n'en reste pas moins impossible de conserver à cet égard le point de vue traditionnel. Le Pentateuque n'est pas l'œuvre d'un homme, recueillant au désert les légendes nationales pour raconter les origines d'Israël, éclairé dans ce travail par l'Esprit de Dieu, qui lui révélait les siècles passés, sans laisser place à la moindre erreur de détail, et ajoutant à ce premier livre — la Genèse — ses propres mémoires, les annales de sa vie, le résumé de ses discours, le texte des lois qu'il avait données à son peuple. Le Pentateuque est une combinaison relativement récente de documents plusieurs fois remaniés. En particulier, les lois que renferme ce recueil, appartiennent à divers codes, qui diffèrent entre eux, non seulement par la date à laquelle ils furent promulgués, mais souvent aussi par l'esprit qui animait leurs auteurs (1).

Les *livres historiques* de l'Ancien Testament nous placent à coup sûr en pleine réalité. Les découvertes assyriennes en ont confirmé bien des détails. Mais ces découvertes ont compliqué les difficultés déjà très grandes qui résultent des données chronologiques, parfois divergentes, de ces ouvrages (2). Aujourd'hui, il est bien évident qu'il y a, dans l'histoire des rois de Juda et d'Israël, des confusions de noms et des erreurs de dates.

Je trouve peu concluantes les raisons qui ont conduit M. Reuss à attribuer un si grand nombre de *Psaumes* à l'époque des Macchabées (3); en tous cas, ce n'est pas cette origine tardive qui pourrait porter atteinte, s'il fallait l'admettre, à l'inspiration des Cantiques israélites, les plus inspirés sans contredit de tous les livres de l'Ancience Alliance. Mais il me paraît impossible de nier le caractère tout profane du *Cantique des Cantiques*. Tout au plus

(1) C. Bruston : *Les quatre sources des lois de l'Exode*, dans le numéro de juillet 1883 de la *Revue de théologie et de philosophie*.

(2) C. Bruston : *Histoire critique de la Littérature prophétique*, p. 101-109.

(3) Cette question a été discutée avec beaucoup de compétence, ici même, en 1876, par M. C. Bruston, en deux articles intitulés : *L'hypothèse des Psaumes Makkabéens*.

peut-on y trouver avec M. Bruston (1) — et non pas sans quelques efforts — la glorification de l'amour pur et fidèle, la condamnation du vice et de la polygamie. Mais si cet ouvrage prête aux allégories mystiques, c'est qu'à la rigueur tout autre chant d'amour y prêterait également. De même, il est bien difficile de ne pas constater dans l'*Ecclésiaste* une philosophie fortement teintée de scepticisme. Et, quant aux *Proverbes*, comment y voir autre chose qu'une collection de préceptes recueillis dans les écoles de divers sages, après avoir été répétés par plusieurs générations de disciples, affinés et comme appointés par des maîtres curieux de la forme poétique? Tout cela s'accorde assez mal avec la conception ordinaire de l'inspiration.

C'est dans les écrits des *Prophètes* que cette conception paraît le mieux réalisée. Ces écrits semblent aussi constituer, au point de vue historique, la partie la plus résistante de l'Ancien Testament. Le prophétisme est à coup sûr le fait le plus original et le plus remarquable de l'histoire israélite. Ici nous saisissons des écrivains vraiment inspirés, possédés de l'Esprit de Dieu. Mais ici même, il ne saurait être question d'une inspiration verbale. Les emprunts que les prophètes se font les uns aux autres nous initient à des procédés littéraires qui l'excluent formellement. Aussi nous en tiendrons-nous sur ce point à une sage parole de Luther. « Comme on parlait devant lui des révélations des prophètes, qui toujours répètent : « Ainsi a dit l'Eternel, » quelqu'un demanda si Dieu avait bien parlé en personne. Le docteur Martin Luther répondit : « C'étaient des gens très saints, spirituels et appli- « qués, qui réfléchissaient et méditaient sur les choses divines « et saintes; c'est pourquoi Dieu leur parlait dans leur con- « science, et les prophètes ont reçu cette parole intérieure « comme une révélation certaine » (2).

Le *Nouveau Testament* a été plus étudié encore dans tous ses détails. On a mieux compris les différences qui existent entre

(1) *Encyclopédie*, art. *Cantique des Cantiques*.

(2) *Propos de table;* dans l'édition des Œuvres de Luther de Walch, t. XXII, p. 2094.

les divers Evangiles, l'impossibilité de les concilier brutalement par les procédés de l'ancienne harmonistique, la nécessité d'y admettre des erreurs de détail. On s'est habitué à l'idée que les discours de Jésus rapportés par saint Jean n'étaient pas reproduits avec la même fidélité que ceux des Synoptiques. Si le point de vue de l'ancienne école de Tubingue, instituant des conflits violents dès le premier siècle entre les Douze et saint Paul, a été abandonné, on a mieux compris le développement de la pensée du grand apôtre, dégageant peu à peu de tous les langes judaïques la doctrine chrétienne en même temps que sa propre foi (1).

Enfin, si le sens de l'Apocalypse n'est pas encore définitivement fixé, ce beau livre ne nous apparaît plus comme un recueil d'oracles abstraits racontant en termes obscurs toute l'histoire future de l'humanité. Nous en comprenons la portée historique. Nous saisissons le procédé à l'aide duquel elle fut composée par un voyant imbu des prophéties de l'Ancien Testament, pour la consolation des fidèles persécutés. Il suffit de relire les récents articles de MM. Bruston et Wabnitz (2) pour voir quel abîme sépare l'ancienne manière d'envisager l'Apocalypse du point de vue adopté de nos jours par les théologiens les plus conservateurs.

Ajoutons à ces quelques indications que le progrès des études critiques a aussi contribué pour sa large part à transformer la notion de l'inspiration. Les fidèles eux-mêmes se sont accoutumés à lire leur Bible dans de nouvelles traductions qui ne suivaient plus l'ancien texte reçu, où tel passage qui leur était familier avait disparu ou se trouvait rejeté en note, où tel verset de l'Ancien Testament était cité dans le Nouveau, et même placé dans la bouche de Jésus-Christ sous une forme qui en modifiait

(1) Voir en particulier sur ce point le beau livre de M. le professeur Sabatier, sur l'*Apôtre Paul*, 2e édit., 1881.

(2) *Revue théologique*, 1880, 1881, 1883. *passim.*

le sens (1). Comment soutenir dès lors, avec M. de Gasparin ou M. Gaussen, l'inspiration littérale du code sacré? Comment affirmer qu'il n'y a pas « dans la Bible un seul verset qui puisse être rejeté sans tout compromettre »? que Dieu « a révélé à Moïse sans document les mystères de la création, et à Jude

(1) Prenons quelques-unes de ces citations dans la version Segond. Bornons-nous aux quatre premiers et à l'avant-dernier chapitres de saint Matthieu, et comparons les deux textes, celui de l'Ancien Testament et celui de l'Evangile :

MAT., I, 23 : Voici, *la vierge* sera enceinte, elle enfantera un fils, et *on* lui donnera le nom d'Emmanuel.	Es., VII, 14 : Voici, *la jeune femme* deviendra enceinte, elle enfantera un fils, et *elle* lui donnera le nom d'Emmanuel.
II, 6 : Et toi, Bethléhem, terre de Juda, *tu n'es certes pas* la moindre entre les principales villes de Juda, car de toi sortira un chef qui paîtra Israël, *mon peuple*.	MICH., V, 1 : Et toi, Bethléhem Ephrata, *petite* entre les milliers de Juda, de toi sortira *pour moi* celui qui dominera sur Israël.
II, 23 : ... afin que s'accomplît ce qui avait été annoncé par les prophètes : Il sera appelé *Nazaréen*.	(Aucune parole semblable chez les prophètes; seulement un verset d'Amos, II, 12, où se trouve le mot, tout différent, de *naziréens*.)
III, 3 : C'est ici *la voix de celui* qui *crie dans le désert* : Préparez le chemin du Seigneur, aplanissez ses sentiers.	Es., XL, 3 : *Une voix* crie : *Préparez au désert* le chemin de l'Eternel; aplanissez *dans les lieux arides* une route pour notre Dieu.
IV, 4 : L'homme ne vivra pas de pain seulement, mais de toute *parole* qui sort de la bouche de Dieu.	DEUT., VIII, 3 : L'homme *peut* vivre, non seulement de pain, mais de *tout ce qui* sort de la bouche de l'Eternel (il s'agit ici de la manne).
IV, 15, 16 : Le peuple de Zabulon et de Nephthali, de la contrée voisine de la mer, du pays au-delà du Jourdain, et de la Galilée des Gentils, ce peuple, *assis* dans les ténèbres, a vu une grande lumière; et sur ceux qui étaient assis dans la région *et* l'ombre de la mort, la lumière s'est levée.	Es., VIII, 23; IX, 1 : *Si les temps passés ont couvert d'opprobre* le pays de Zabulon et le pays de Nephthali, *les temps à venir couvriront de gloire* la contrée voisine de la mer, au delà du Jourdain, le territoire des Gentils. Le peuple *qui marchait* dans les ténèbres voit une grande lumière; sur ceux qui habitaient le pays *de* l'ombre de la mort, une lumière resplendit.
XXVII, 9, 10 : Alors s'accomplit ce qui avait été annoncé par JÉRÉMIE le prophète : *Ils ont pris* les trente pièces d'argent, la valeur de celui qui a été estimé, *qu'on a estimé de la part des enfants d'Israël; et ils les ont données* pour le *champ* du potier, *comme le Seigneur me l'avait ordonné*.	ZACHARIE, XI, 13 : L'Eternel me dit : *Jette-le* au potier, ce prix magnifique auquel ils m'ont estimé! Et *je pris* les trente sicles d'argent, et *je les jetai* dans la maison de l'Eternel, pour le potier.

aussi sans document les prophéties d'Enoch »? (1). Il n'est pas même nécessaire, pour réfuter le système théopneustique, de prendre l'un après l'autre et de discuter les deux ou trois arguments dont il s'étaie. Il n'y a qu'à jeter, comme nous venons de le faire, un coup d'œil d'ensemble sur la Bible et à recueillir l'impression qui s'en dégage, pour tout esprit initié si peu que ce soit aux principes de la critique et de l'exégèse modernes.

2° *La Bible et la conscience religieuse.* — Mais ce simple coup-d'œil jeté sur la Bible nous fortifie en même temps dans notre foi profonde en l'inspiration de ce livre, unique au monde. Sans doute, il y a des éléments légendaires dans ces essais de cosmologie, dans ces récits des origines de l'humanité. Il y a dans ces écrits historiques des erreurs de détail; dans ces livres de philosophie ou de morale, des passages d'une élévation contestable, d'une spiritualité peu avancée. Il y a des méprises, des erreurs d'interprétation dans la manière dont le Nouveau-Testament cite l'Ancien. Il y a des contradictions irréductibles entre certains récits évangéliques. L'exégèse de saint Paul est parfois subtile et rabbinique; il n'a pas une idée précise du développement ultérieur de l'humanité; il y a encore, dans cet esprit d'une si large envergure, quelques étroitesses judaïques. Mais, malgré tout cela, malgré tout ce qu'on pourrait encore ajouter, il se dégage de ce volume une puissance religieuse, une force d'édification, une autorité qui ne se retrouve ni dans les livres sacrés des autres peuples, ni dans les ouvrages des successeurs ou des imitateurs des apôtres. La science peut faire des réserves; la conscience religieuse, mise en présence de la Bible, est touchée; elle donne son adhésion; elle reconnaît et elle proclame dans l'Ecriture Sainte l'autorité par excellence en matière de foi.

C'est là, Messieurs, un fait qui, pour être du domaine purement religieux, n'en est pas moins irrécusable. C'est un fait d'expérience, d'expérience individuelle et d'expérience générale. Chacun de nous a éprouvé dans sa vie la puissance incomparable de l'Ecriture Sainte. Et l'humanité aussi l'a éprouvée; elle

(1) Comte de Gasparin, *La Bible*, I, 184, 193.

l'atteste. L'histoire de la Bible est l'histoire de la civilisation et du progrès humain. — Je n'insiste pas sur ce point, qui prête à toutes sortes de développements, mais que chacun de vous a journellement l'occasion d'exposer dans ses instructions de catéchumènes ou dans ses sermons.

Je voudrais seulement que, pour démontrer l'inspiration de l'Ecriture, on s'en tînt à cette preuve-là. Toutes les autres me paraissent chimériques ou dangereuses. Il est chimérique d'appuyer l'inspiration de l'Ecriture sur ses propres déclarations, puisque c'est s'enfermer dans un cercle vicieux (1). Et il est

(1) Ce serait ici le lieu, pour être complet, d'étudier les déclarations bibliques sur l'Inspiration. On trouvera cette étude dans l'article déjà cité de M. de Pressensé (Supplément théologique de la *Revue chrétienne*, novembre 1862, p. 232-246). Bornons-nous sur ce point, si souvent rebattu d'ailleurs, à quelques indications sommaires :

1° La Bible ne contient aucune parole affirmant en bloc l'inspiration du recueil canonique du Nouveau Testament, par la bonne raison que ce recueil n'existait pas comme recueil, lorsque les livres qui le composent ont été rédigés. C'est donc simplement par un *a fortiori* sans rigueur scientifique qu'on applique au Nouveau Testament les expressions dont celui-ci se sert à l'égard de l'Ancien.

2° Ces expressions elles-mêmes, empruntées au langage courant des Juifs, n'emportent pas l'idée de l'inspiration plénière. La plus célèbre de toutes — πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος (II Tim., III, 16) — n'a pas assez de précision pour qu'on puisse en tirer une théorie rigoureuse. Jésus, en tous cas, n'a jamais fait usage que de l'autorité religieuse de l'Ancien Testament, et il a spiritualisé tous les textes qu'il en a cités.

3° On ne peut invoquer non plus en faveur d'une théorie de l'inspiration du Nouveau Testament, les nombreux passages où Jésus promet l'assistance du Saint-Esprit à ses apôtres, et cela pour plusieurs raisons :

a) Ces promesses sont faites, non seulement aux apôtres, mais à tous les chrétiens, d'où il suivrait que tous les ouvrages écrits par des chrétiens, dans tous les siècles, seraient inspirés à l'égal des écrits apostoliques;

b) Jésus parle surtout de l'inspiration de ses disciples en présence des attaques et des persécutions ; il leur promet que le Saint-Esprit leur suggèrera ce qu'ils devront dire, non ce qu'ils devront écrire;

c) La plupart des apôtres n'ont rien écrit, et plusieurs des écrits du Nouveau Testament ne sont pas apostoliques ; il faut donc éviter de fonder, comme l'a tenté M. Jalaguier, la théorie de l'inspiration du Nouveau Testament sur

dangereux de la fonder sur les miracles que la Bible raconte et sur les prophéties qu'elle renferme, puisque dès lors un seul miracle controuvé, une seule prophétie démentie par l'événement, suffirait à la renverser (1). Il faut en revenir au principe posé par nos Réformateurs, au *testimonium spiritus sancti*, perçu par la conscience religieuse. Il faut répéter avec Calvin : « L'Escriture ha dequoy se faire cognoistre, voire d'un « sentiment aussi notoire et infalible comme ont les choses « blanches et noires de monstrer leur couleur, et les choses « douces et amères de monstrer leur saveur... Si nous nous « transportons à la lecture des sainctes Escritures, vueillons ou « non, elles nous poindront si vivement, elles perceront tellement nostre cœur, elles se ficheront tellement au dedans des « moëlles, que toute la force qu'ont les rhétoriciens ou philosophes, au pris de l'efficace d'un tel sentiment, ne sera que « fumée. Dont il est aisé d'appercevoir que les saintes Escritures « ont quelque propriété divine à inspirer les hommes, veu que « de si loin elles surmontent toutes les graces de l'industrie « humaine. » (2).

Le fait de l'inspiration, qu'il est impossible de prouver mathématiquement à ceux qui le nient, reste donc incontestable

celle de l'apostolat. Les deux faits se touchent par certains côtés, mais sont indépendants par le fond.

4o Les écrits sacrés ont été composés isolément, et chacun d'eux constitue un ouvrage complet par lui-même. Il est donc naturel de demander à chaque écrivain ce qu'il pense de sa propre inspiration. Or, si un grand nombre l'affirment (prophètes de l'Ancien Testament, saint Paul, saint Jean, dans le Nouveau), d'autres n'en parlent pas. Quelques-uns même nous initient à leur mode de composition, et ce mode exclut l'inspiration, au sens où on l'emploie généralement. L'exemple le plus topique est celui de saint Luc (I, 3).

(1) Pour citer un seul exemple, mais bien significatif, toute la première génération chrétienne a cru à la parousie prochaine du Christ. Les Apôtres ont partagé cette erreur et l'ont propagée. Saint Paul a écrit aux Thessaloniciens que lui-même serait encore vivant au retour du Seigneur (I Thess., IV, 15, 17). Comment, dès lors, faire reposer l'inspiration de saint Paul sur sa prétendue infaillibilité prophétique ?

(2) *Institut. chrét.*, liv. I, chap. VII, 2; chap. VIII, 1.

pour les âmes religieuses, c'est-à-dire pour toutes celles qui possèdent le seul instrument avec lequel on puisse le saisir (1). Il s'agit seulement d'en rendre compte, étant donné l'idée qu'au point de vue de la science nous avons été conduits à nous faire de la Bible. Comment, dans quel sens, jusqu'à quel point ce recueil d'ouvrages, ou plutôt ces deux recueils, comprenant, le premier, tout ce qui reste de la littérature du peuple d'Israël, et le second, tous les monuments authentiques du christianisme primitif, peuvent-ils être dits *inspirés de Dieu*, malgré les erreurs matérielles, et même — pour l'Ancien Testament surtout — malgré les défaillances spirituelles qu'on peut y relever çà et là ? C'est ici que gît le problème à résoudre. L'écueil à éviter consiste dans la négation de l'un ou l'autre terme. Il ne faut ni que l'inspiration nous cache le côté humain, et par conséquent faillible de l'Ecriture, ni que cet élément humain et faillible nous voile l'inspiration. La conciliation parfaite entre les deux termes n'est peut-être pas possible : n'en est-il pas ainsi, d'ailleurs, toutes les fois que nous voulons faire la synthèse de deux phénomènes appartenant l'un au domaine religieux, l'autre au domaine scientifique ? Mais on peut, croyons-nous, et l'on doit s'efforcer de serrer de près la vérité.

II

ESSAI DE SOLUTION

S'il nous fallait définir le plus brièvement possible le caractère

(1) Citons encore Calvin : « Il y a de bonnes gens, lesquels voyans les in-
« crédules et ennemis de Dieu gergogner contre la Parole, sont faschez qu'ils
« n'ont bonne preuve en main sur le champ pour leur clorre la bouche : mais
« ils errent en ne considérant point expressement que l'Esprit est nommé seau
« et arre pour confermer nostre foy, d'autant que nos esprits ne font que
« flotter en doutes et scrupules jusqu'à ce qu'ils soyent illuminez. » (*Instit.*, liv. I, ch. VII, 4.)

spécifique des livres de l'Ecriture Sainte, nous dirions qu'ils sont le *document authentique de la révélation de Dieu dans le monde.* Cette formule nous paraît exacte et suffisante.

Dieu s'est révélé à l'homme : c'est le grand fait qui est à la base du christianisme. Il n'entre pas dans le plan de ce travail de prouver la réalité de cette révélation. Je puis considérer ce point comme admis par nous. S'il n'était pas solidement établi, il faudrait renoncer à entreprendre une théorie de l'inspiration.

La révélation de Dieu à l'homme s'est accomplie de deux manières différentes : par des faits extérieurs et par une influence intérieure, destinée à expliquer ces faits. Car ceux-ci seraient demeurés sans signification et dès lors sans utilité, les σημεῖα divins n'auraient été que de grossiers τέρατα, si le Saint Esprit n'en eût fourni le commentaire au cœur de ceux qui en étaient les témoins. Ainsi nous avons, d'une part, un ensemble de faits révélateurs ; d'autre part, une succession de paroles révélatrices. Cette double série, dont les éléments à chaque instant se confondent et se pénètrent, a eu pour théâtre particulier le peuple d'Israël. C'est à ce peuple que Dieu — sans laisser un seul coin du monde en dehors de son action — s'est manifesté spécialement pendant de longs siècles, soit par des signes de sa puissance, de sa justice et de son amour, soit par des paroles inspirées. Après une lente préparation, Dieu s'est enfin pleinement manifesté en Jésus-Christ. Dans l'Evangile, la révélation a atteint son apogée. Elle est devenue définitive. Soit dans les faits évangéliques, soit dans les paroles du Christ, soit enfin dans les écrits des apôtres, destinés à expliquer ces faits à la lumière de ces paroles et sous l'influence intérieure de l'Esprit Saint, Dieu nous a dit le dernier mot sur sa propre nature. Il nous a livré la clef de son cœur et nous a permis d'y pénétrer jusqu'au fond.

Remarquons seulement qu'à toutes les époques de la révélation, et sous les deux formes que nous avons distinguées, Dieu s'est révélé lui-même, c'est-à-dire qu'il a révélé sa nature, sa sainteté, sa justice, et, en dernier lieu, son amour. L'objet révélé n'est donc ni une histoire, ni une doctrine, ni encore

moins un livre : c'est une personne. Cette personne s'est révélée, comme tout être moral, par ses actes et par ses paroles. Ses actes ont eu des témoins qui les ont racontés; ses paroles, des auditeurs qui les ont répétées. Le développement de la révélation a donné lieu, par conséquent, à des écrits historiques, oratoires, philosophiques, poétiques, épistolaires, prophétiques, dans lesquels nous recueillons, soit les faits révélateurs, soit les paroles inspirées.

Eh bien! l'Ecriture Sainte n'est autre chose que l'ensemble de cette littérature, le recueil de tous ces documents de la révélation, — de tous ceux du moins qui ont subsisté jusqu'à nos jours. Ces documents sont, d'une manière générale, *authentiques*. Par où nous n'entendons nullement trancher toutes les questions de détail, et affirmer que tous les livres de la Bible ont été composés par les hommes dont ils portent les noms et sont sortis de leur plume sous la forme exacte où nous les possédons aujourd'hui. Mais nous affirmons que les livres de l'Ancien Testament constituent les archives religieuses du judaïsme antérieur à Jésus-Christ et que les ouvrages du Nouveau Testament sont les documents les plus originaux et les plus purs du christianisme primitif. Les écrivains sacrés ont été, ou bien des hommes inspirés de Dieu, proclamant les paroles divines qui leur avaient été confiées et qu'ils avaient entendu retentir dans leur être spirituel; ou bien des historiens rapportant des faits divins dont ils avaient été les témoins oculaires ou sur lesquels ils s'étaient soigneusement renseignés. Dans ce dernier cas on peut dire que ce qui est inspiré — θεόπνευστος, rempli de la présence et animé du souffle de Dieu — ce n'est pas directement l'écrivain, ce sont les faits qu'il rapporte. Il n'y a plus à parler ici d'une inspiration immédiate, comme pour les discours d'un Esaïe ou les lettres d'un saint Jean. Cependant on peut appliquer encore à la rigueur le titre d'inspirés à de tels ouvrages; car, si l'inspiration n'est pas dans les pensées ou dans les mots, elle est dans les choses; si elle n'est pas dans la forme, elle est dans la matière.

Une semblable notion nous paraît seule de nature à nous pré-

server des deux solutions extrêmes qui heurtent de front l'une notre foi et l'autre notre raison. En maintenant fortement l'idée d'une *révélation* positive de Dieu, qui a eu pendant des siècles un champ d'activité déterminé, le peuple d'Israël, et dont le point culminant a été atteint en Jésus-Christ, nous échappons au rationalisme, qui assimile nos livres saints aux monuments de toute autre littérature religieuse. Et, par le terme de *documents,* nous repoussons la théopneustie rigide, qui veut voir dans la Bible l'objet même de la révélation, comme si Dieu avait révélé aux hommes, non pas ses perfections et sa volonté, mais le texte et la lettre même de l'Ecriture.

III

CONSÉQUENCES DE NOTRE POINT DE VUE

Les idées que nous venons d'indiquer brièvement entraînent après elles certaines conséquences, que nous devons maintenant en déduire, et qui nous aideront, soit à les éclaircir, soit à les justifier.

1° *Inspiration personnelle et variable des écrivains sacrés.* — L'inspiration proprement dite appartient, non pas aux écrits, mais aux écrivains. Pour les théopneustes, c'est le contraire qui est vrai. L'inspiration n'appartient qu'aux écrits. Saint Paul prêchant à Athènes n'était pas inspiré au sens théopneustique ; mais saint Luc, rapportant son discours, l'était, en sorte qu'il y a plus d'inspiration divine dans ce discours refroidi, couché sur le papier, tel que nous pouvons le lire aujourd'hui, qu'il n'y en avait dans les paroles vivantes de l'apôtre telles qu'elles parvenaient, en plein Aréopage, aux oreilles de ses auditeurs. Saint Paul, en revanche, était *théopneustisé* — il faut un mot barbare pour exprimer l'idée étrange d'une telle possession — lors-

qu'il écrivait aux Corinthiens les deux épitres qui nous sont parvenues; il ne l'était pas lorsqu'il leur écrivit celles qui se sont perdues, en sorte que celles-ci n'auraient, si nous les retrouvions, aucune autorité normative pour nous. Nous repoussons hautement de telles opinions. Elles mettent à nu l'erreur fondamentale de la théorie que nous combattons et sont en contradition formelle avec toutes les données bibliques. La Bible nous montre toujours l'Esprit de Dieu remplissant le cœur de ses serviteurs, jamais dirigeant leur plume. Les écrits jaillissent tout entiers de la pensée de leurs auteurs, et il ne saurait s'y trouver d'autre inspiration que celle qui était dans ces auteurs eux-mêmes. La parole de ces hommes de Dieu n'était d'ailleurs ni moins ni autrement inspirée que leur écrits. Il n'est pas permis de faire ici une différence qu'ils ignoraient eux-mêmes. « Retenez fortement, écrit saint Paul, les traditions que « vous avez apprises de nous, soit de vive voix, soit par lettre. » Ailleurs encore, l'apôtre applique à sa prédication orale le titre de « Parole de Dieu » (1) dont on voudrait faire l'apanage exclusif de ses écrits. La parole de Dieu découlait également de sa plume et de ses lèvres, parce qu'elle avait été reçue dans son cœur et en débordait.

Il suit de là que l'inspiration des écrivains sacrés a des degrés. Encore un principe nié jusqu'à l'absurde par les théopneustes. « L'ecrit théopneustique d'un apôtre, même d'un Luc ou d'un « Marc, même de l'auteur inconnu des Chroniques, écrit M. de « Gasparin, est égal à la parole de Jésus-Christ. Et cela est tout « simple, la Parole de Dieu est partout égale à elle-même, car « elle est partout la Parole de Dieu. Il n'y a pas deux manières « d'être divin » (2).

Ne suffit-il pas de relire de pareilles affirmations pour les juger? Eh quoi! le livre d'Esther, où le nom de Dieu ne se rencontre même pas, est inspiré au même titre et au même degré que le sermon sur la montagne, ou la parabole du bon Samaritain!

(1) II Thess., II, 15; I Thess., II, 13.

(2) *Ecoles du doute et Ecole de la foi*, p. 220.

Mais, pour prouver que l'inspiration des écrits sacrés, et par suite, leur puissance d'édification, sont inégales, ne suffit-il pas comme l'écrivait jadis M. de Pressensé, « de rechercher les traces d'une lecture fréquente dans les exemplaires de la Bible « feuilletés quotidiennement par des chrétiens sérieux ? Si le « *Lévitique* et le *Cantique des Cantiques*, ajoute le judicieux « théologien, paraissent avoir été lus autant de fois que l'*Évangile de Jean*, je renonce à mon assertion » (1).

Deux causes principales ont contribué à établir des degrés dans l'inspiration des auteurs sacrés : d'une part, les progrès séculaires de la révélation divine ; de l'autre, la capacité réceptive fort diverse des écrivains eux-mêmes.

La première de ces deux causes institue surtout une différence tranchée, au point de vue de l'inspiration, entre l'Ancien et le Nouveau Testament. L'Esprit de Dieu n'avait été donné qu'en partie aux prophètes de l'Ancienne Alliance ; il fut répandu dans sa plénitude sur les apôtres, témoins de la vie et auditeurs des discours de Jésus-Christ. Aussi faisons-nous, au point de vue de l'autorité religieuse, une immense différence entre les deux recueils. L'Ancien Testament ne fait autorité pour nous qu'en tant qu'il prépare et annonce le nouveau, et qu'il est confirmé par lui.

Quant à la différence de réceptivité chez les auteurs sacrés, il n'est pas possible de la nier. Les scribes qui enregistraient au jour le jour les faits remarquables des rois de Juda et d'Israël, ou qui compilaient plus tard les mémoires contemporains pour en faire un récit suivi, n'étaient pas des hommes religieux, possédés de l'Esprit de Dieu, ou, si l'on veut, *inspirés* au même titre et au même degré qu'Esaïe, enlevé jusque dans le ciel, et touché aux lèvres par le charbon ardent de l'autel. Esaïe lui-même n'était pas en proie à l'inspiration, au moment où il racontait la maladie et la guérison d'Ezéchias (à supposer que ce récit soit de sa main), comme il l'était lorsqu'il prédisait la ruine future de tous les ennemis d'Israël, instruments temporaires de

(1) *De l'inspir. des saintes Ecrit.*, p. 216.

la vengeance de Jéhovah. L'inspiration est essentiellement un phénomène psychologique et moral, une communion de l'âme avec Dieu, une pénétration de l'esprit humain par l'esprit divin. Or, un tel état a nécessairement ses crises, ses intermittences, ses variations d'intensité, suivant les caractères particuliers et les dispositions accidentelles de ceux chez lesquels il se manifeste.

On me demandera peut-être en quoi la nature de l'inspiration ainsi comprise diffère chez les auteurs sacrés de ce qu'elle peut-être chez tout écrivain ou chez tout orateur chrétien. Je répondrai hardiment : « En rien. » Nous citions tout-à-l'heure ce raisonnement de M. de Gasparin : « La Parole de Dieu est partout la Parole de Dieu, il n'y a pas deux manières d'être divin. » Avec beaucoup plus de justesse nous pouvons dire : Le saint Esprit est partout le saint Esprit, il n'y a pas deux manières d'être inspiré. Chrysostome et Bossuet n'étaient pas *autrement* inspirés qu'Esaïe, ni Adolphe Monod sur son lit de mort que saint Paul dans sa prison de Rome. Que si l'un de vous, Messieurs, se sentait troublé dans sa foi par de tels rapprochements, je le supplierais de me dire en quoi peut bien consister la différence de nature qu'il prétend maintenir, du moment que nous ne voyons plus dans les écrivains sacrés les secrétaires plus ou moins passifs du saint Esprit, mais simplement les rédacteurs humains des documents divers qui intéressent l'histoire du salut.

2° *Faillibilité relative de l'Ecriture Sainte* (1). — Si l'Ecriture n'est que le document humain de la révélation divine, il va sans dire qu'il n'y a plus à lui attribuer une infaillibilité absolue. Les écrivains sacrés ne sont infaillibles que dans la mesure où ils sont les organes du Saint Esprit, et cette mesure varie de l'un à l'autre. Au surplus, il n'y a qu'un seul homme chez qui le Saint Esprit ait habité dans toute sa plénitude et sans aucune intermittence. « Le vrai, le parfait θεόπνευστος, est celui qui a

(1) Ce paragraphe ne figurait pas dans le rapport lu aux Conférences de Paris. Il a été ajouté depuis, pour préciser notre pensée et pour répondre à certaines questions qui nous furent posées, au cours de la discussion.

vu durant sa vie entière le ciel ouvert au-dessus de lui et les anges montant et descendant des cieux sur la terre, c'est Jésus-Christ » (1). Jésus-Christ seul est infaillible.

J'imagine qu'il serait facile aujourd'hui d'arriver à un accord général sur cette formule vague : *l'Ecriture n'est pas absolument infaillible.* Les plus conservateurs parmi nous admettent qu'en matière purement scientifique — en astronomie, par exemple — les auteurs sacrés ont pu partager et reproduire les erreurs qui avaient cours de leur temps. Mais il faut serrer la question de plus près et nous demander si l'Ecriture reste du moins infaillible dans le domaine moral et religieux. Un grand nombre de théologiens, si je ne me trompe, disposés à abandonner l'infaillibilité partout ailleurs, sont, en revanche, décidés à la défendre énergiquement dans ces limites. La distinction est-elle possible? Est-elle fondée? Il me paraît qu'elle n'est ni l'un ni l'autre.

Et d'abord, les deux domaines se mêlent continuellement. Sans doute, la conception du soleil tournant autour de la terre est une idée purement scientifique et sans aucune conséquence religieuse. Au contraire, l'idée de la nouvelle naissance, telle que Jésus la développe devant Nicodème, est une idée purement religieuse, sans lien logique avec telle ou telle vérité scientifique. Mais il n'en va pas toujours de même (2). Tel fait historique — la conception surnaturelle du Christ, par exemple — paraîtra à certains chrétiens, et j'avoue être du nombre, d'une grande importance religieuse. Lorsque nous le rencontrerons dans l'Evangile, serons-nous libre d'en faire la critique, comme s'il s'agissait de tel autre fait, par exemple de la filialité de tel ou tel personnage cité dans une liste généalogique des Chroniques ? Ou devrons-nous nous incliner d'avance en disant : Ceci est du domaine reli-

(1) P. Chapuis, *Revue de théol. et de phil.*, 1882, p. 540.

(2) « Qu'est-ce que le contenu religieux de la Bible ? Où est la limite entre « le religieux et ce qui ne l'est pas ? Les généalogies de saint Matthieu et de « saint Luc peuvent l'être pour vous ; elles ne le seront pas pour moi. » (P. Chapuis, *Revue*, p. 538.)

gieux; donc il y a infaillibilité? Tout ce qui est notion ou système théologique rentre dans cette catégorie mixte et ne peut être rangé exclusivement ni dans le domaine de la religion, ni dans celui de la science; par exemple, la théorie johannique du Logos divin. Il ne serait donc pas suffisant de dire : la Bible est infaillible en matière purement religieuse; il faudrait établir, pour chaque affirmation biblique, ce qui est spécifiquement religieux, donc infaillible. Prétention chimérique au premier chef!

Mais, quand la distinction pourrait être opérée en fait, la formule que nous examinons en ce moment resterait encore, selon nous, inexacte. Nous avons reconnu, en effet, que l'inspiration des livres de l'Ecriture était inégale. Il y a, d'un livre à l'autre « gradation dans la connaissance et dans la compréhension de la « vérité religieuse... La vérité n'est donc complète dans aucune « portion de la Bible; elle est même souvent rudimentaire « et restreinte dans tel ou tel livre, selon sa date. Il en résulte « que nous ne saurions attribuer l'infaillibilité doctrinale à tel « ou tel fragment des Ecritures, mais seulement à leur ensemble « et à cet ensemble envisagé du point culminant de la révéla- « tion, je veux dire du point de vue de l'enseignement de Jésus- « Christ, qui est le sommet dernier d'où tout part et auquel « tout tend. Chaque partie de la révélation doit être rattaché au « tout; isolée du tout, prise en un sens absolu uniquement en « elle-même, elle perdrait sa vraie signification et par consé- « quent conduirait à des conclusions fausses » (1). Citons un ou deux exemples. Le livre des Psaumes est rempli de passages où éclate la haine du Psalmiste pour ses ennemis, le désir qu'il a d'en tirer vengeance. Ces souhaits, ces prières, ces actions de grâce rentrent évidemment en plein dans le domaine moral et religieux; et, s'il fallait admettre l'infaillibilité absolue de chaque passage scripturaire en ces matières, nous devrions absoudre et regarder comme inspirés de Dieu les sentiments qu'ils expriment. De même l'Ancien-Testament, à côté d'un certain nombre de paroles qui font pressentir la vie future, ou qui même

(1) De Pressensé, *Ins. des saintes Ecritures*, p. 228.

l'affirment, en renferme quelques autres qui semblent limiter la destinée humaine à la vie présente. Ainsi le verset 10 du psaume XXX :

> Que gagnes-tu à verser mon sang,
> A me faire descendre dans la fosse?
> La poussière a-t-elle pour toi des louanges?
> Raconte-t-elle ta fidélité?

Enfin, dans le Nouveau Testament lui-même, nous rencontrons cette grande erreur du siècle apostolique, que nous avons déjà relevée : la foi en l'imminence de la parousie. La portée morale et religieuse d'une telle doctrine, son influence sur la conception de la vie chrétienne est incontestable. Impossible de n'y voir qu'une inexactitude scientifique : c'est bien une erreur portant sur un point, sinon capital, du moins important, du christianisme.

Nous abandonnons donc l'infaillibilité, même réduite au seul domaine religieux, qu'on voudrait attribuer à chaque parole de la Bible. Nous ne croyons pas qu'on puisse justifier ou condamner une doctrine au nom d'un texte isolé, ce texte fût-il de saint Pierre, de saint Paul ou de saint Jean. Les abus de toutes sortes auxquels a conduit cette méthode suffisent, nous semble-t-il, pour nous en faire révoquer en doute la légitimité. Mais s'il s'agit de la doctrine biblique en général, saisie dans son ensemble, éclairée de la parole et de l'exemple du Christ, éclairée surtout de la lumière de la Croix, vers laquelle elle culmine tout entière, alors nous en revendiquons énergiquement l'infaillibilité. Un prophète, un apôtre même a pu se tromper sur un point de détail : ἐκ μέρους προφητεύομεν, a dit saint Paul (1), le plus grand de tous. Mais Jésus-Christ n'a pu se tromper, et, dans la mesure où les prophètes ont pressenti et annoncé Jésus-Christ, dans la mesure où les apôtres l'ont saisi, prêché et vécu, ils ne se sont pas trompés non plus.

3° *L'inspiration des Ecritures et leur autorité normative.* —

(1) I Cor., XIII, 9.

Peut-être quelques-uns d'entre vous, Messieurs, effrayés de la hardiesse de ces résultats, nous arrêteront-ils ici pour nous demander ce que devient, dans notre théorie, le principe formel du protestantisme : l'autorité de l'Ecriture Sainte en matière de foi. Pourquoi donc les écrits des hommes de Dieu du Ier siècle (pour laisser de côté l'Ancien Testament) méritent-ils de nous servir de norme, plutôt que les écrits des hommes de Dieu du XVIe ou du XIXe, si l'inspiration des uns ne différait pas en nature, ni même en intensité, de l'inspiration des autres, si elle ne les a pas préservés de toute erreur, pas même dans le domaine purement religieux?

Pour répondre à cette objection spécieuse, il suffit de remonter au principe que nous avons posé. La Bible est le document de la révélation. Or, la révélation surnaturelle de Dieu à l'homme a atteint son apogée en Jésus-Christ. Celui-ci nous a montré le Père; il a été la Parole faite chair. Nous avons dans nos Evangiles le récit fidèle de cette apparition; nous saisissons dans les écrits des apôtres l'impression directe qu'elle fit sur ses témoins. Voilà la norme de la foi. Dès lors, Dieu ne s'est plus révélé miraculeusement. C'est en Jésus-Christ que les hommes l'ont rencontré, étudié, connu et vu. Et quand à Jésus-Christ lui-même, c'est le Nouveau Testament qui le leur a donné. Aussi, bien que l'inspiration des écrivains ultérieurs, d'un Augustin, d'un Luther, d'un Vinet, puisse être égale ou supérieure à celle d'un saint Marc, rédigeant les souvenirs de l'apôtre Pierre, ou d'un saint Luc, mettant en ordre les récits évangéliques qu'il a soigneusement recueillis de divers côtés, bien que ces derniers venus, ayant profité des résultats de trois, de quinze ou de dix-huit siècles d'étude et d'expérience religieuse, aient pu rectifier telle ou telle erreur de détail échappée aux écrivains apostoliques, néanmoins les écrits de Marc et de Luc feront toujours autorité dans l'Eglise, et les œuvres des plus grands docteurs, n'ayant pas le caractère documentaire, ne pourront pas servir de norme à la foi. De même, en histoire, l'humble chroniqueur racontant au jour le jour les évènements de son siècle, peut avoir infiniment moins de génie historique

que l'écrivain qui, longtemps après, s'appuiera sur ses mémoires pour dresser un tableau saisissant des mêmes faits. Il n'en reste pas moins que toute l'autorité appartiendra au chroniqueur et nullement à l'historien (1).

Nous dirons donc volontiers que l'Ecriture Sainte n'est pas autrement *inspirée* que tel livre chrétien, mais qu'elle fait autrement *autorité*. En d'autres termes, nous ne croyons pas que notre théorie de l'inspiration ébranle l'autorité normative de l'Écriture, parce que ce n'est pas sur cette inspiration que nous fondons cette autorité. Nous souscrivons pleinement à cette parole de M. Chapuis (2) : « L'inspiration des Ecritures, de « quelque manière d'ailleurs qu'on la conçoive, ne saurait « fournir à l'autorité que possède le saint livre dans l'Eglise « protestante, aucune base vraiment solide. » La confusion entre les deux ordres de faits, bien que très répandue, nous paraît des plus funestes. Si l'Ecriture fait pour nous autorité, c'est uniquement parce que, suivant un mot de Mélanchton, « on ne « saurait sans errer chercher ailleurs que dans l'Ecriture la « forme du christianisme » (3). Nous dirons encore, avec M. de Pressensé : « Le livre qui nous fait entendre la voix « même du Verbe, la voix de Celui qui a le droit de dire : « Celui qui m'a vu a vu mon père, je suis le chemin, la vérité « et la vie ; ce livre occupe dans toutes les littératures la « place que le Christ occupe dans l'humanité, et cela dit « tout » (4).

Ainsi, nous maintenons énergiquement le principe protestant de l'autorité de la Bible, seule sauvegarde contre ces deux dangers : le catholicisme et le subjectivisme absolu, qui placent toute l'autorité, le premier dans l'Eglise, le second dans la conscience individuelle. Mais par l'autorité de la Bible, nous

(1) Les développements qui suivent, jusqu'au paragraphe sur la question du Canon, ont été ajoutés au rapport depuis les Conférences de Paris.

(2) *Revue de théol. et phil.*, 1883, p. 249.

(3) Préface aux *Loci*, 1521.

(4) *Inspirat. des saintes Ecrit.*, p. 215.

n'entendons pas une inspiration spéciale qui aurait préservé de toute erreur les écrivains sacrés. Il nous a paru intéressant de nous assurer si, comme membre et comme pasteur de l'Eglise réformée de France, nous pouvions, sans infidélité historique, distinguer ainsi entre deux idées qui restent étroitement liées dans un si grand nombre d'esprits, et répudier l'une tout en retenant l'autre. Eh bien! nous le déclarons avec joie, les deux seules confessions officielles de foi de notre Eglise autorisent cette distinction.

Rappelons les termes de celle de la Rochelle : « Dieu se ma- « nifeste aux hommes... secondement et plus clairement par sa « parole, laquelle au commencement révélée par oracle, a esté « puis après rédigée par escrit ès livres, que nous appellons « Ecriture Sainte » (1). Il y a ici deux choses distinctes : d'une part, la révélation de Dieu faite par oracle, ayant par conséquent ses prophètes pour organes; puis, la rédaction écrite de cette révélation dans les livres de la Bible. Pas un mot d'ailleurs de l'infaillibilité de ces livres; aucune théorie sur leur inspiration; seulement, à l'article V, cette affirmation, à laquelle nous souscrivons bien volontiers : « Nous croyons que « la parole qui est contenue en ces livres est procédée de Dieu, « duquel seul elle prend son authorité, et non des hommes. » Remarquons bien que ce qui est procédé de Dieu, ce ne sont pas les livres directement, mais la parole qu'ils contiennent.

Que si l'on nous accusait d'interpréter arbitrairement notre vieille confession de foi, nous répondrions d'abord que toutes les interprétations sont libres, pourvu qu'elles ne fassent pas violence au texte, et que nous croyons la nôtre aussi légitime que celle des théologiens du XVII[e] siècle. Nous ajouterions que, si nous n'avons aucun commentaire autorisé pour préciser le sens dans lequel les Pères de la Rochelle ont employé ces expressions, nous avons, en revanche, dans les débats du synode de

(1) *Conf. gall.*, art. 2.

1872, des indications très caractéristiques sur la portée que la majorité de cette assemblée a prétendu attribuer à la Déclaration de foi dont elle a voté le texte. Or ces indications, on va le voir, sont toutes en notre faveur.

On sait que la Confession de 1872 se borne, sur le point qui nous occupe, à proclamer « l'autorité souveraine des saintes « Ecritures en matière de foi ». Mais les discours qui ont précédé le vote sont moins laconiques. Le 13 juin, par exemple, le principal rédacteur du projet, M. le professeur Bois, caractérisait en ces termes les diverses tendances qui s'étaient produites dans l'Eglise, au sujet de la Bible : « D'un côté, des « hommes qui... croient que les saintes Ecritures contiennent « une révélation communiquée aux hommes par une action spé- « ciale, surnaturelle de Dieu. D'un autre côté, des hommes... « qui déclarent n'y pas reconnaître une révélation donnée par « une révélation surnaturelle de Dieu dans l'histoire et dans « l'âme humaine » (1).

Et, le 19 juin, la veille du vote, le même orateur précisait encore davantage sa pensée : « En affirmant l'autorité « souveraine des Ecritures en matière de foi, nous affirmons « non pas une théorie particulière sur le mode de leur « inspiration, mais un fait premier et fondamental, à savoir, « qu'il y a une révélation surnaturelle de Dieu, une action sur- « naturelle de Dieu au sein de l'humanité pour la sauver, et « que l'histoire authentique de cette révélation, de cette action « de Dieu est dans les saintes Ecritures » (2).

Rapprochons de ces paroles significatives une citation qu'un membre de la minorité avait empruntée, dans la même séance, à un autre de nos théologiens évangéliques, à l'un des représentants les plus éminents de l'Eglise réformée synodale, M. le professeur Pédézert : « Si la parole de Dieu est dans la Bible, « tout dans la Bible n'est pas la parole de Dieu ; il s'y trouve

(1) Ch. Bois : *Quatre discours prononcés au Synode*, p. 45. Cf. *XXXe synode général ; procès-verbaux et actes officiels*, p. 80

(2) *Quatre discours*, p. 72 ; *procès-verbaux*, p. 137.

« d'excellents discours et des conseils, sans doute, fort utiles, « mais qu'on ne peut cependant considérer comme divins » (1). On le voit, nous sommes bien fondé à affirmer que la Déclaration de foi de 1872 est loin d'exclure notre point de vue touchant l'inspiration. Nous n'avons trouvé, dans tous les actes du Synode, qu'une seule phrase — ou plutôt, c'est le cas de le dire, un seul *mot* — trahissant la notion que nous avions combattue : « Pour vous », dit le 14 juin M. le pasteur Dhombres, en s'adressant à la minorité, « pour vous, ces écrits sont « révérés, pour nous, ils sont révélés. » (2). Si le terme d'*écrits révélés*, pris dans sa rigueur, ne dépassait pas la pensée de l'orateur, on peut du moins affirmer qu'il dépassait celle de la plupart de ses amis.

4° *La question du Canon.* — Il résulte encore des principes que nous avons établis que la question du Canon, tout en conservant son importance comme garantie d'authenticité apposée par l'Eglise des premiers siècles, est d'un intérêt assez secondaire au point de vue de l'inspiration. Pour le théopneuste elle est capitale. Il a besoin de se persuader à lui-même ce qu'affirme quelque part M. de Gasparin : « Dieu nous dit que le Canon « ne renferme que des écrits théopneustiques. » Et vous pouvez juger si la preuve d'une telle affirmation est aisée à fournir. Pour nous, ce qui importe, c'est la révélation de Dieu contenue dans les écrits, non les écrits eux-mêmes. Certains ouvrages canoniques ne nous révèlent presque rien de Dieu. Mais, à titre de documents, ils intéressent l'histoire du peuple élu. Nous les gardons dans nos Bibles, tout en leur reconnaissant une inspiration médiocre, et en nous permettant de n'en faire que très rarement usage pour notre édification. Nous y introduirions en revanche, sans aucune résistance, tels apocryphes de l'Ancien Testament, qui figuraient toujours dans les Bibles de nos pères, et qui nous aident à combler une lacune regrettable, au double point de vue des faits et des idées, entre le retour de la cap-

(1) *Procès-verbaux*, p. 135.
(2) *Ibid.*, p. 90.

tivité et l'histoire évangélique (1). Nous sommes autrement inflexible à l'égard des apocryphes du Nouveau Testament, parce qu'ils appartiennent à une époque où la sève créatrice s'est retirée, où la révélation directe a définitivement pris fin, et que notre conscience religieuse aperçoit du premier abord la différence énorme qui les sépare des livres canoniques. Quant à ces livres canoniques eux-mêmes, nous faisons, avec l'Eglise des premiers siècles et avec Luther, une distinction entre les *homologoumènes*, histoires authentiques de Jésus-Christ ou écrits de ses apôtres, et les *antilégomènes*, ouvrages d'une inspiration déjà affaiblie, comme cette épître de Jacques, que le grand Réformateur appelait une « épître de paille », ou comme cette apocalypse de Jean, dont la canonicité fut contestée jusqu'au IXe siècle, et que Calvin ne crut jamais devoir commenter. Un des plus grands torts de l'Eglise en ces derniers siècles a été d'effacer, dans ses prédications et dans ses instructions religieuses, cette distinction fondamentale et vraiment féconde, et de présenter le Nouveau Testament et la Bible tout entière, comme un livre massif, d'un seul bloc, alors qu'on doit y voir une collection d'écrits fort divers. Il faut secouer cette fausse notion, répudier ce barbarisme du Moyen-Age, qui a fait du pluriel *biblia* un monstrueux singulier, et reconnaître enfin, comme on l'a fort bien dit, que le problème de l'inspiration « se divise en cent problèmes dont on ne saurait trouver la « réponse : on n'a plus à formuler *le* procédé par lequel le saint « Esprit aurait dicté *un* livre en maniant à son gré *une* certaine nature humaine abstraite et partout la même ; il ne « s'agirait de rien moins (chose que nul ne songe à entre« prendre) que de retrouver les voies infiniment multiples dont « Dieu s'est servi dans chaque cas spécial à l'égard de ces « sociétés et de ces individus nombreux, dissemblables, qui « ont, les uns après les autres, déposé dans notre Bible l'ex-

(1) Nous sommes, sur ce point, en parfait accord avec M. le professeur P. Chapuis, *Revue de théol. et phil.*, 1883, p. 270.

« pression du développement religieux auquel l'Esprit les avait « fait parvenir. » (1).

5° *Le triage.* — On opposera peut-être à ma théorie un mot par lequel M. de Gasparin a coutume de repousser toutes les idées non théopneustiques de l'inspiration, le mot de *triage*. Puisque vous prétendez, me dira-t-on, distinguer entre la Parole de Dieu, ou la vérité révélée, et le texte de l'Ecriture, vous voulez donc faire un triage dans la Bible, et dire : tel verset, tel mot est de Dieu, tel autre est de l'homme. Dès lors, qui fera ce triage, au nom de quel principe, et comment serai-je jamais sûr de me trouver en face de la Parole même de Dieu? — Messieurs, je repousse de toutes mes forces une semblable prétention, et toute mon argumentation tend précisément à l'exclure. Les théologiens qui rêvent une inspiration mécanique. sont aussi les seuls qui puissent avoir l'idée d'un triage mécanique. Je ne condamnerais pas aussi sévèrement que l'a fait M. Chapuis (2) cette formule, commode à bien des égards : « La Parole de Dieu est dans l'Ecriture. » Mais, avec lui, je refuse absolument d'opérer le départ entre les deux termes. Je nie la possibilité non moins que l'utilité d'un pareil travail. On a dit parfois : la Parole de Dieu est dans l'Ecriture, non pas comme l'huile, mais comme le vin mêlé à l'eau. Je ne consens pas même à cette comparaison. Il y a encore des procédés chimiques pour séparer le vin de l'eau ; la Parole de Dieu ne peut être séparée de l'Ecriture Sainte. Ou plutôt, c'est la conscience religieuse qui peut l'en tirer, et cela seulement par un travail d'assimilation intérieure, comme notre estomac sépare, dans les aliments que nous avons pris, les substances vraiment nutritives de celles qui ne feront que traverser notre corps. Vouloir d'ailleurs extraire la Parole de Dieu de l'Ecriture, et prétendre que cet extrait nourrirait l'âme chrétienne plus sûrement et plus sainement que ne peut faire la Bible elle-même, ce serait vouloir remplacer les aliments que nous fournit la nature par

(1) Phil. Bridel, art. *Théopneustie*, p. 110.
(2) *Revue de théol. et phil.*, 1882, p. 536-540.

des composés chimiques où entreraient uniquement des éléments assimilables. On ne tarderait pas à mourir d'un tel régime.

Il est temps de conclure et de résumer ces réflexions un peu éparses. Pour nous, le grand fait du christianisme, c'est l'intervention surnaturelle de Dieu dans l'humanité. La Bible est le document authentique de cette intervention. Elle renferme tout ce qui nous reste de la littérature du peuple hébreu, antérieurement à l'apparition de Jésus-Christ et les premiers monuments de la littérature chrétienne, tous ceux du moins qui nous sont restés de la période créatrice. Lorsque nous lisons ce livre, composé de tant d'éléments divers, nous y découvrons une unité d'esprit merveilleuse. Tout y tend vers un même but, tout s'y concentre autour d'un même point : la vie de Jésus-Christ, révélation suprême de Dieu et Sauveur de l'humanité. Nous trouvons Jésus dans l'Ecriture et nous ne le trouvons que là. Et, comme Jésus est notre maître, notre autorité suprême, nous attachons notre foi au document qui nous parle de lui, qui est tout rempli de sa présence. Mais nous croyons à l'Ecriture parce que nous y trouvons Jésus-Christ, non pas en Jésus-Christ parce que l'Ecriture nous l'enseigne. La vraie parole de Dieu, c'est Jésus-Christ. La Bible n'est la Parole de Dieu qu'autant qu'elle prophétise, décrit, raconte, explique et applique à nos cœurs Jésus-Christ. « La vraie pierre de touche « pour juger de tous les livres, dit excellemment Luther, c'est « de voir s'il mènent au Christ ou non... Ce qui n'enseigne pas « le Christ n'est pas apostolique, quand même saint Pierre ou « saint Paul l'aurait écrit. Mais ce qui prêche le Christ est tou- « jours apostolique, quand même ce serait l'œuvre de Judas, « d'Anne, de Pilate ou d'Hérode. » (1). Et ailleurs : « Le Christ « est *autor et dominus scripturæ*... vous invoquez le serviteur...

(1) Préface au Nouveau Testament de 1522.

« je vous l'abandonne et j'en appelle à son maître, qui est pour « moi. » (1).

Rentrons, Messieurs, d'une manière décisive dans cette tradition large et raisonnable, qui est la vraie tradition protestante et chrétienne. Ne laissons pas croire par nos paroles que nous considérons l'Ecriture comme un code révélé de Dieu et dont les moindres mots seraient infaillibles. Sans doute, l'Ecriture est inspirée. Elle est supportée intérieurement et remplie par le souffle de Dieu. Mais elle l'est parce que le doigt de Dieu apparaît dans les évènements qu'elle raconte, parce que l'Esprit de Dieu animait les prophètes et les apôtres qui l'ont écrite. Ce même Esprit nous est aussi donné, si nous savons le chercher avec une foi humble et sincère, pour discerner dans l'Ecriture tout ce qu'il y a de vraiment divin et pour en nourrir nos âmes. En présence de la Bible, comme en présence de tout autre document, la science garde tous ses droits. Elle peut en discuter la lettre, contester l'authenticité de tel chapitre ou de tel livre, l'exactitude de telle date, l'existence même de tel homme, comme Job ou comme les premiers patriarches. La discussion sérieuse des textes réduira ces prétentions à leur juste valeur. Mais quand les affirmations les plus hardies, les plus téméraires des critiques de nos jours devraient être vérifiées — ce qu'à Dieu ne plaise ! — l'autorité religieuse de la Bible n'en serait pas ébranlée pour nous, parce que cette autorité ne réside pas là. Ce qu'on ne pourra jamais enlever de l'Ecriture, c'est Jésus-Christ, c'est son enseignement, sa sainteté, son amour, son sacrifice, sa mort et sa résurrection; c'est la Parole vivante, la Parole faite chair, qui anime et remplit la Parole écrite, la Parole faite livre. Accoutumons de plus en plus les âmes à placer l'autorité divine devant laquelle elles s'inclinent, non dans la Bible, mais en Jésus-Christ. Montrons-leur Jésus-Christ rayonnant à travers l'Ecriture et plaçons-les en face de sa personne vivante. Ce sera là, si je ne me trompe, le résultat béni du mouvement théologique de notre siècle, d'ailleurs si douloureux à bien des égards.

(1) *Ad Gal.*, 3. — I, 388.

Nous avons du Sauveur une idée plus historique, plus réaliste que nos devanciers. Nous le dégageons mieux, dans son originalité puissante, des textes qui le cachaient en le renfermant. Une telle conquête ne saurait être payée trop cher. Ne retournons pas en arrière, ni vers les plates rives du rationalisme, ni vers les écueils perfides de l'ancienne orthodoxie. Comprenons tout le prix du livre rempli de la présence de Dieu; mais plaçons toujours au-dessus du livre le seul Maître infaillible, le grand Docteur et l'Evêque de nos âmes.

JEAN BIANQUIS.

LE PÉCHÉ ET LA RÉDEMPTION, D'APRÈS SAINT PAUL

Le Péché et la Rédemption, d'après saint Paul, par M. Eugène Ménégoz, Paris, Fischbacher, 1882.

Dans l'établissement et le développement de l'Eglise chrétienne, le rôle capital, après Jésus-Christ, appartient sans contredit à l'apôtre saint Paul. On sait l'influence immense que ses écrits exercèrent dans le grand mouvement religieux du XVIe siècle, et depuis lors, cette influence a toujours été grandissant aussi bien dans le domaine de la vie chrétienne pratique que dans celui de la théologie. Sa vie et surtout ses écrits ont fourni la matière d'ouvrages sans nombre, dont quelques-uns très considérables. Le sujet est cependant loin d'être épuisé : plus on le creuse, plus on y découvre de trésors.

M. Ménégoz a pensé qu'une nouvelle étude sur la théologie de l'apôtre avait encore sa raison d'être; il croit même que cette théologie a été jusqu'ici très mal comprise par la plupart de ceux qui s'en sont occupés, et nous comprenons sans peine qu'avec cette conviction il ait senti le besoin de prendre la plume à son tour. Et pour notre part nous sommes heureux qu'il l'ait fait. Son livre contient bien des aperçus nouveaux et intéressants, bien des explications originales et profondes de la

pensée de l'apôtre. L'auteur possède une vaste lecture théologique; une science sûre et de très bon aloi; on la sent partout, sans en être incommodé; elle lui sert beaucoup, sans embarrasser le lecteur, double mérite, rarement réuni. Il en a un autre très grand à nos yeux : au milieu de tant d'opinions différentes, qu'il connaît si bien, il sait se faire la sienne; on ne lui adressera pas le reproche d'être de l'avis de tout le monde; il l'est même rarement de personne, du moins d'une manière complète. Il a sur certaines doctrines des idées très particulières, qui ne sont qu'à lui, et qu'il défend avec talent et une profonde conviction. Reste à savoir si les critiques qu'il adresse à certains systèmes sont fondées, et si le sien est toujours justifié par les textes. Nous ne le pensons pas. Mais alors même qu'on diffère d'avec lui, on est tenu de lui rendre justice et d'éprouver un grand respect pour des opinions si fermement et si loyalement exposées. C'est là une qualité trop rare pour n'être pas relevée. Sans doute, il y a bien quelque inconvénient à être trop de son avis; mais cela vaut infiniment mieux que de n'en point avoir. Dans tous les cas, cela demande plus de travail, plus de réflexion, plus d'étude et plus de courage, et il y a de tout cela dans le livre de M. Ménégoz. On sent qu'il a dû lui coûter un effort sérieux de la pensée, de longues et soigneuses recherches, une étude très particulière et très consciencieuse des textes. S'il appelle parfois la contradiction, il ne provoque jamais l'indifférence. Nous avons l'impression d'une sorte de combat en lisant son livre, et l'on est en quelque sorte mis en demeure de prendre parti. A la fin de la bataille, je veux dire à la fin du livre, il y a bien des systèmes qui ont reçu de sérieuses blessures; pourtant, tous ne sont pas morts, et M. Ménégoz lui-même ne le pense pas. Il est plus d'un de ces systèmes vivement combattus dont on pourrait aussi dire :

Les gens que vous tuez se portent assez bien.

N'importe! ils ont à faire avec un adversaire sérieux, loyal, qui ne se dérobe pas, qui porte des coups assez nouveaux et

assez rudes parfois, et dont il faudra bien tenir compte à l'avenir.

Avant de passer à l'étude de son livre, nous présenterons une ou deux considérations générales. L'auteur nous prévient qu'il ne veut étudier que la partie objective de la Rédemption. Quant à la partie subjective, « traitant de l'état spirituel de l'individu qui participe aux bienfaits de l'œuvre rédemptrice », il la laissera de côté. Dans la première partie, il fait rentrer les notions du péché, de la loi, du Fils de Dieu, de l'expiation; dans la seconde, celles de la repentance, de la foi, de la sanctification et de l'espérance chrétienne; la justification tient des deux groupes et forme la transition de l'un à l'autre.

Cette distinction est permise; elle est légitime en théorie; mais en pratique, et pour l'exposition même du système de l'apôtre, elle offre de grands inconvénients. La doctrine de saint Paul est d'un seul tissu, d'un seul jet, et pour la bien comprendre, il faut l'embrasser tout entière. N'en prendre qu'une partie, c'est s'exposer à ne pas comprendre cette partie elle-même. Saint Paul, assurément, n'avait pas songé à faire de semblable distinction, et quand il parle de l'œuvre de la rédemption, il parle aussi bien de la partie objective que de la partie subjective, et souvent dans les mêmes endroits. La division de l'auteur nous paraît malheureuse, parce qu'elle ne peut manquer de rompre l'harmonie du système théologique de l'apôtre. De plus, on court le risque de développer outre mesure le côté qu'on traite, de le faire empiéter sur celui qu'on néglige, et nous ne croyons pas que l'auteur ait entièrement échappé à ce danger. Avec la *Revue de Lausanne* (1), qui nous paraît cependant trop sévère dans son appréciation, « nous doutons fort que ces deux éléments de la doctrine de saint Paul puissent être, non pas distingués, mais séparés l'un de l'autre, et qu'on puisse arriver à posséder véritablement la pensée de l'apôtre en s'attachant au premier, tandis qu'on fait abstraction du second ».

(1) N° 5, septembre 1882.

L'œuvre du salut est à la fois divine et humaine; partout l'action de Dieu et celle de l'homme se rencontrent sans se confondre pour coopérer à sa réalisation. Comment, dès lors, parler de l'action de Dieu, tout en négligeant entièrement celle de l'homme? Par exemple, peut-on bien comprendre la notion de la justification, sans parler de la notion de la foi? Est-ce qu'on ne s'expose pas à en faire nécessairement, comme l'auteur, quelque chose de plus ou moins extérieur, tandis qu'elle est, au contraire, comme nous nous en assurerons, non-seulement un décret divin prononçant que l'homme est justifié, mais une vie nouvelle créée dans l'âme dans son union avec Christ? Nous ne sommes pas surpris que, contraint par la division qu'il s'était imposée, de s'en tenir à l'élément objectif de la justification, l'auteur en méconnaisse la véritable nature. Et d'autre part, la sanctification placée par lui dans la seconde catégorie, est aussi bien l'œuvre de Dieu que celle de l'homme. Et la foi elle-même, n'a-t-elle pas un élément objectif? Dieu n'y est-il pour rien? Pour saint Paul, le but suprême de la rédemption, c'est la réunion de Dieu et de l'homme; et c'est aussi le concours de ces deux activités divine et humaine, qui peut seul amener ce résultat. Comment donc séparer ce qui est si bien réuni dans la pensée de l'apôtre sans s'exposer à la méconnaître?

Nous signalerons une autre lacune qui ne porte pas sur le fond même des choses, mais qui a pourtant une certaine importance. La première lecture du livre laisse une impression assez confuse; on a quelque peine à s'y reconnaître, et l'on ne suit pas toujours facilement les développements de l'auteur. Cela peut tenir sans doute en partie à la nature même des idées; mais nous pensons que cela tient aussi à un défaut de méthode. On passe d'un chapitre à l'autre et d'un paragraphe à l'autre sans toujours savoir pourquoi et sans saisir le lien qui les rattache. Nous n'avons pas le sentiment que la théologie de l'apôtre forme un tout bien uni, plein d'harmonie et de puissance; les parties ne se tiennent pas, et leur place n'est pas justifiée. Il n'y a pas de raison, du moins de raison apparente, pour que tel chapitre vienne avant ou après tel autre. Pourquoi par exemple,

l'idée morale du péché est-elle exposée avant l'idée dogmatique du péché ? Sans doute parce que le fait existe avant l'idée, mais il eût été bon de l'indiquer. Dès les premiers mots, nous nous trouvons jetés en pleine théologie, sans que nous sachions trop ni comment ni pourquoi. L'auteur commence avec raison par exposer la doctrine de saint Paul sur le péché, mais nous aurions aimé de connaître cette raison ; il aurait fallu esquisser en quelques mots les lignes essentielles de la théologie de saint Paul, en dessiner l'organisme puissant et logique, rechercher la base et montrer comment tout l'édifice repose sur elle aussi haut qu'il s'élève, prendre le fleuve à sa source et en retracer à grands traits le cours, montrer enfin la genèse intime et vivante de tout ce système qui tient aux racines mêmes de la vie et de l'expérience individuelle pour s'élever par un progrès normal et constant jusqu'au plus hauts sommets de la philosophie et de la métaphysique chrétiennes.

Nous croyons qu'on aurait évité ce double inconvénient et qu'on serait entré plus dans le vif et dans l'intimité de la théologie de l'apôtre, en tenant un plus grand compte de l'élément historique. Nous sommes bien de l'avis de l'auteur quand il pense que le système théologique de saint Paul était à peu près achevé quand il commence à écrire, et que par conséquent il serait superflu de chercher une évolution quelconque de sa pensée dans ses écrits. Les circonstances et les besoins particuliers des Eglises purent l'amener à préciser sa doctrine ou à insister parfois sur un point plus que sur un autre, mais sans que cette doctrine ait été jamais sensiblement modifiée. Il n'en est pas moins certain qu'elle a une histoire, qu'elle n'est pas tombée ainsi toute faite et tout d'une pièce dans l'esprit de l'apôtre, et que c'est l'histoire de cette théologie qui en explique les caractères particuliers. Nous avons essayé de montrer ici même que c'est dans l'expérience de saint Paul qu'il faut chercher le fondement de toute sa théologie, qu'elle est montée du cœur dans l'intelligence, qu'elle a été une vie avant de devenir une doctrine. Ce qui fait la grandeur et l'unité de la vie de l'apôtre, c'est la faim et la soif de la justice. Il a d'abord essayé de réaliser cet idéal

par lui-même, sous la conduite de la loi. A quoi a-t-il abouti? au sentiment poignant de son péché et de son impuissance. Plus il avançait dans cette voie, plus le but semblait s'éloigner. C'est alors que Christ lui est apparu et qu'il a trouvé réalisée en lui la justice, non celle qui vient de la loi, mais la justice qui vient de Dieu et qui s'obtient par la foi en Jésus-Christ (Phil., III, 9).

C'est cette expérience qui a fait toute sa théologie. Le but à atteindre est toujours la justice de Dieu. Cette justice ne s'obtient pas par la loi. C'est dans l'exposition de cette preuve qu'il est amené à se rendre compte de la nature de l'homme, au fond de laquelle il trouve le péché. Voilà le grand obstacle à la réalisation de la justice de Dieu. Si un secours étranger n'arrive pas, que deviendra l'homme livré au péché? C'est la mort et la condamnation qui sont au bout de ce développement. Survient la loi, qui introduit un élément très important dans la question, mais qui, en somme, bien loin de détruire le péché, lui communique une nouvelle vigueur.

Vient alors la seconde partie de son expérience qui lui fournit sa seconde preuve. La justice de Dieu, irréalisable par la loi, est réalisée par Jésus-Christ, sans la loi. Il réunit ces deux parties de son système dans une phrase célèbre : « Maintenant sans la loi, la justice de Dieu est manifestée par la foi en Jésus-Christ. » (Rom., III, 21). Dans cette seconde preuve, beaucoup plus développée que la première, l'apôtre fait connaître cette justice divine réalisée par Jésus-Christ, et par lui dans tous les croyants. L'expiation, la justification, la foi sont les points essentiels de cette partie du système. C'est là ce qu'on a appelé l'anthropologie de saint Paul. On peut voir à ces quelques traits qu'elle est à la base de toute sa théologie.

Sur cette base s'élève l'édifice tout entier. La foi crée une société nouvelle, l'Eglise, à la tête de laquelle se trouve placé Christ. De là la comparaison entre les deux Adam; de là, l'admirable esquisse que Paul trace de la philosophie de l'histoire; de là, le parallèle entre l'ancienne et la nouvelle alliance, et sa théorie du royaume de Dieu.

Avec ce royaume, nous franchissons les limites du monde pré-

sent, et nous entrons dans la sphère méthaphysique. La pensée de saint Paul tendant toujours à remonter des effets aux causes, des conséquences aux principes, va chercher en Dieu la cause première de toute cette histoire du salut, qui n'est dû qu'à sa pure grâce, et qu'il accomplit par l'intermédiaire de son Fils. Christ est au commencement, au milieu et à la fin de la pensée, comme de la vie de l'apôtre.

Dans la première moitié de son livre, M. Ménégoz examine successivement la notion morale du péché, la notion dogmatique du péché, le châtiment du péché. Il nous semble que la distinction entre la notion morale et la notion dogmatique du péché est très difficile à faire. Elles se confondent à tout moment. L'auteur a bien senti lui-même cette difficulté, aussi réduit-il en somme la notion dogmatique à l'histoire du péché. Mais lorsque saint Paul dit que par un seul homme le péché est entré dans le monde, il n'entend pas définir dogmatiquement le péché, mais simplement en montrer l'origine et l'entrée dans l'humanité. Dans le premier chapitre, consacré à la notion morale du péché il est déjà question du châtiment du péché, car la colère de Dieu n'est-elle pas un châtiment ? Il en résulte une assez grande confusion dans l'esprit du lecteur. N'eût-il pas été plus clair et en même temps plus rationnel, plus véritablement conforme à la pensée de l'apôtre, d'étudier le péché comme fait, d'en rechercher l'origine et d'en montrer les conséquences ?

La notion morale du péché suppose une transgression consciente, libre, volontaire. Saint Paul semble enseigner à première vue que la transgression même inconsciente de la loi divine est un péché; « ceux qui ont péché sans la loi périront sans la loi »; néanmoins, le fond de sa pensée est que pour qu'une transgression soit vraiment un péché, il faut qu'elle soit consciente. Il affirme que le péché n'est pas imputé en l'absence d'une loi (Rom., v, 13). Mais cette loi existe; à défaut de la loi écrite, il y a la loi de la conscience inscrite dans le cœur. Si le péché est conscient, est-il aussi libre? Encore ici, saint Paul semble parfois enseigner le contraire; « j'ai la volonté,

non le pouvoir de faire le bien. » (Rom., VII, 18.) Mais la liberté est partout supposée dans ses épîtres ; on ne saurait sans elle expliquer la plupart des exhortations de l'apôtre. Ce n'est pas seulement chez le chrétien, c'est aussi chez le juif et le païen que Paul admet la possibilité de fuir le mal et de faire la volonté de Dieu. Ce n'est que parce que le péché est conscient et volontaire qu'il entraîne la colère de Dieu.

D'après l'auteur, on entre dans la notion dogmatique du péché « lorsque, abandonnant la notion d'une relation purement individuelle, on élargit le terrain, et qu'on reporte l'animosité du Dieu offensé sur la famille du coupable, sur sa tribu, sur ses descendants ; non pas sur la base de quelque idée de *vendetta*, pas même sur la base de l'idée de la *solidarité*, mais sur la base d'une conception originale de l'*unité* de notre race. » C'est dans ce sens que l'auteur interprète le fameux passage (Rom., V, 12). Dans la pensée de l'apôtre, Adam a transmis le péché à ses descendants sans aucune participation de ceux-ci. « Ici, il n'est pas question d'exemple, mais d'un *lien organique* qui nous unit, soit avec Adam par la nature, soit avec Christ par la foi, et qui, *par le fait de cette union*, nous transmet soit le péché et la mort, soit la justice et la vie. »

Comment Paul s'est-il représenté cette transmission du péché? Il affirme que le péché réside dans la chair ; mais quelle est la relation entre la chair et le péché ? M. Ménégoz combat M. Holsten, auteur d'une théorie qui identifie la chair et le péché, la chair étant considérée comme la matière de notre corps, en opposition avec l'âme, l'esprit et les facultés intellectuelles. Or, saint Paul n'enseigne nulle part que la chair elle-même est le péché, le principe même du mal, mais seulement qu'elle en est le siège. Il distingue très positivement le péché d'avec la chair. Avec beaucoup de raison, M. Ménégoz fait remarquer que le péché n'est *entré* dans le monde que par un acte de désobéissance, et que par conséquent il n'y était pas antérieurement. Ce simple argument nous paraît irréfutable contre ceux qui identifient le péché et la chair. Avec raison encore on peut appeler Jésus-Christ en témoignage contre cette théorie. Il est

devenu chair, et toutefois il n'a pas connu le péché; sainteté impossible si le péché et la chair étaient inséparables. Pour l'apôtre, le péché n'est pas naturel à l'homme; c'est plutôt ce qu'il y a de plus contraire à sa nature originelle dans laquelle il est entré comme un élément absolument étranger. Il est évident que si le péché était contemporain de la création elle-même de l'homme, il ne pourrait jamais en être séparé, et c'est jusqu'à Dieu qu'il faudrait le faire remonter. Je sais bien que ce ne serait pas là une difficulté si le mal n'était en somme qu'une condition de notre nature pour réaliser le bien lui-même. Mais personne ne saurait prétendre que saint Paul ait jamais songé à rien de semblable, ce serait plutôt le renversement de tout son évangile. Le bien et le mal sont pour lui deux notions absolument incompatibles. Le péché n'est pas nécessaire, et il le serait s'il était ainsi lié à notre nature; il aurait pu et dû ne pas être, et l'apôtre marque en effet le moment précis où il a fait son apparition dans l'histoire.

M. Ménégoz se sépare également des théologiens qui font de la *nature matérielle* de l'homme le siège du péché. Et cela tient à sa conception particulière de la psychologie de saint Paul. Il n'admet pas que l'homme soit composé de deux substances : l'une matérielle et l'autre spirituelle; il entend par la chair « la matière animée, vivante, ayant un esprit, une pensée, des facultés intellectuelles; la chair, c'est tout l'homme ». Et l'auteur cite à l'appui de son opinion de nombreux passages qui ont en effet cette signification. Il est clair, par exemple, que lorsque l'apôtre dit que Christ est devenu chair, il veut dire qu'il est devenu homme, et qu'ici le mot chair désigne la nature humaine tout entière. L'auteur groupe autour du terme *esprit*, tout ce qui tient de la vie spirituelle, transcendante, éternelle, sainte, divine; et autour du mot *chair*, tout ce qui se rapporte à la vie présente, terrestre, naturelle, contingente. Cette vie, cet homme naturel tout entier, corps et âme, cette σαρξ ainsi comprise, est foncièrement corrompue; il n'y a rien de bon en elle; l'esclavage de l'homme est absolu; la liberté, nulle. Et l'auteur se trouve ainsi amené à affirmer « que la doctrine ecclésiastique du

péché originel est absolument conforme à l'enseignement de l'apôtre ».

Cette déclaration est grave, car elle ne va à rien moins qu'à détruire les affirmations précédentes. Comment, en effet, le péché pourrait-il continuer à être encore une transgression consciente, libre et volontaire de la part de l'homme? Il y a là une contradiction évidente dont l'auteur aura de la peine à sortir avec la psychologie de l'apôtre telle qu'il la présente, psychologie très simple à la vérité, et qui a un aspect assez séduisant, parce qu'elle a bien quelque chose de fondé, mais l'auteur pousse trop loin sa théorie en refusant d'admettre toute distinction entre l'âme et le corps, entre la matière et l'esprit. Nous ne croyons pas que saint Paul attache à ses termes un sens aussi absolu, et il n'est pas possible d'établir tout un système là-dessus.

L'auteur a bien vu la contradiction que nous signalons. Il essaie d'y échapper par une idée assez originale et qui ne manque certainement pas de vérité. Pour lui, tous les individus viennent se fondre en une seule personne : l'homme. Nous sommes en présence, non d'une foule d'êtres isolés, libres, indépendants, mais en présence d'Adam et du prolongement de son moi qui ne forme qu'un être gigantesque. Il existe une différence essentielle entre l'homme appartenant à l'espèce, l'homme-humanité, ainsi qu'il l'appelle, et l'homme considéré comme simple membre de l'humanité. « L'humanité déchue ne peut pas se convertir; l'olivier sauvage restera sauvage; mais de même que le jardinier peut couper les rameaux d'un olivier sauvage et les enter sur un olivier franc, de même Dieu peut arracher les membres de l'ancienne humanité de leur union avec la souche d'Adam et les implanter dans la nouvelle humanité pour leur vie et leur salut. » C'est là une belle idée, qui ne manque pas de portée religieuse et philosophique. Nous l'avions déjà entrevue dans saint Augustin, qui voit aussi dans le premier homme *totum genus humanum;* Adam est l'humanité entière. Mais nous ne pensons pas qu'elle tranche la difficulté. En effet, il s'ensuit que nous sommes absolument esclaves si l'on

considère en nous l'homme dans son ensemble, et libres si l'on nous considère comme simples membres du corps de l'humanité. Cette distinction ne demande pas à être pressée de trop près, car, après tout, l'humanité n'existe pas sans les individus, et si tous les membres sont libres, comment se fait-il que le corps entier soit esclave, ou si le corps est esclave, comment les membres sont-ils libres ?

Nous ferons une autre remarque : si aujourd'hui, grâce à l'existence de l'olivier franc, je veux dire de la nouvelle humanité, il y a place pour la liberté, où était-elle avant que cet arbre eût été planté sur notre terre? « Le moi charnel est asservi au péché à cause de son lien naturel avec Adam ; mais le moi spirituel, né sous l'action du Saint-Esprit, a la volonté et la faculté de faire le bien. » Et à quel moment ce moi spirituel a-t-il pris naissance? S'il n'existait pas du tout avant la Rédemption, je demande où est la possibilité de la liberté, puisque nous ne sommes libres que par lui; et s'il existait avant, aussi faible, aussi misérable qu'on le suppose, il y a autre chose dans l'homme que la chair, et alors, pour Paul, la chair, « l'existence terrestre », ne se couvre pas avec le péché, ainsi que l'affirme l'auteur; alors, l'homme naturel, tout impuissant qu'il soit par lui-même à faire le bien, n'est plus, comme le veut la *Formule de Concorde*, que M. Ménégoz dit si bien traduire la pensée de saint Paul, « une pierre ou une bûche de bois ». Pour sauver sa théorie, M. Ménégoz est obligé de convenir que l'homme naturel pur n'existe pas; que le moi de l'homme concret possède toujours, grâce à l'influence permanente et immédiate du Saint-Esprit, une certaine mesure plus ou moins grande de forces spirituelles; l'homme naturel ne serait qu'une abstraction théologique. Il suit de là que ce n'est qu'à ce point de vue purement abstrait que Paul enseigne le péché originel. Au point de vue concret, réel, vrai, au point de vue des faits et de l'histoire, l'homme naturel pur n'existant pas, il n'y a pas de péché originel : il n'est aussi qu'une abstraction théologique. Je me demande si les auteurs de la *Formule* l'entendaient ainsi, et s'ils se seraient contentés de cette explication; mais nous sommes heureux que

la liberté ait arraché cette concession à l'auteur; il fallait y arriver, ou maintenir le système et sacrifier la liberté, ou faire fléchir la rigueur du système pour sauvegarder la liberté.

Dans un troisième chapitre, l'auteur examine quel est le châtiment du péché. « Le salaire du péché, c'est la mort, » dit saint Paul. De quelle mort s'agit-il? Qu'entend saint Paul par ce terme? Sont-ce les peines éternelles? Est-ce la séparation du corps et de l'âme? Est-ce la destruction de la chair? Est-ce l'anéantissement de l'individu? A cette question se rattache très étroitement celle de la résurrection. Ceux qui ne ressuscitent pas ont définitivement perdu la vie. L'auteur est conséquent ici avec ses prémisses psychologiques. Comme l'âme et le corps, d'après lui, ne forment qu'une substance, la destruction du corps implique nécessairement celle de la vie. La mort serait donc le châtiment final, définitif, du péché. Appliquant à l'homme ce que l'apôtre dit de Christ, que celui qui a subi la mort est justifié de son péché (Rom., VI, 7), M. Ménégoz affirme que celui qui a subi la mort a acquitté sa dette, et qu'il serait souverainement injuste de le châtier de nouveau. La mort est à la fois inévitable, fatale pour tous et un châtiment du coupable; seulement, tandis qu'elle est la fin du méchant, « le croyant est arraché de l'élément mortel et transplanté dans l'élément immortel. Au-delà de la tombe, Paul ne conçoit aucune espèce de vie en dehors de l'union avec Jésus-Christ. En dehors de la vie avec Christ, il n'y a point de vie, il n'y a que la mort, la destruction ». Comme on le voit, l'auteur est très explicite sur ce point; pour saint Paul, d'après lui, la mort est bien l'anéantissement de l'existence, la négation de la vie. Il y a cependant des textes dans lesquels saint Paul enseigne autre chose : Actes, XXIV, 25; II Cor., V, 10; I Cor., VI, 2. « Il y a dans l'eschatologie paulinienne, dit l'auteur lui même en présence de ces passages, un noyau solide que nous retrouvons partout identique : c'est la foi à un jour de jugement final et universel. » Comment concilier cette affirmation avec ce qui est dit plus haut de l'anéantissement par la mort? Est-ce que cet enseignement persistant sur le jugement universel ne ferait pas partie

du système de l'apôtre? Il règne dans toute cette partie du livre une certaine indécision; on sent que l'auteur n'est pas fixé sur ce point, ce qui, du reste, ne serait pas surprenant s'il était vrai, ainsi qu'il le laisse entendre, que la même indécision flotte sur la pensée elle-même de l'apôtre.

M. Ménégoz n'est pas éloigné d'admettre que Paul se représentait l'extermination des méchants au jour du jugement comme un supplice suprême. — Mais, alors, que devient cette affirmation si catégorique que « celui qui a subi la mort a expié son péché et qu'il serait souverainement injuste de le châtier de nouveau » ? L'embarras de l'auteur nous paraît tenir au système qu'il a adopté, à ses idées psychologiques. Il est certain que si l'homme naturel n'est composé que d'une seule substance, si « la chair est tout l'homme », une fois la chair détruite, il ne doit plus rien rester, et il devient tout à fait inutile de parler de résurrection et de jugement. L'impossibilité de faire entrer tout l'enseignement de saint Paul dans les cadres du système devrait en faire sentir les lacunes. Ainsi, la mort serait déjà un châtiment, mais ce ne serait pas le dernier; il y en aurait un autre au jour du jugement qui consisterait dans la destruction finale des méchants. Cette concession nous semble très compromettante pour tout le système, aussi insinue-t-on que saint Paul n'aurait en vue que la génération en vie; auquel cas il aurait pu parler du jugement universel sans faire intervenir la résurrection des méchants et rester ainsi fidèle avec les prémisses de son système. Sans doute; mais comme cette supposition ne peut se soutenir sérieusement, qu'on n'y a eu recours qu'à bout d'arguments, on est porté à croire que ce n'est pas saint Paul qui serait inconséquent avec son système, mais plutôt que son système n'aurait pas été parfaitement compris. En supposant qu'on puisse expliquer dans ce sens tous les textes où il est question d'une résurrection générale, comment se débarrasser de Actes, XXIV, 25? En doutant de son authenticité. Procédé facile, mais peu concluant. L'apôtre n'aurait-il eu en vue que des hommes particulièrement coupables qui n'auraient pas été suffisamment châtiés et qui ressusciteraient pour rece-

voir le châtiment de leurs crimes? Il n'y a pas trace d'une semblable distinction entre les méchants dans tout son enseignement; s'il est, au contraire, une vérité qui en ressorte, c'est celle de l'égalité de tous les hommes devant le péché et devant le jugement. En dernière ressource, l'auteur déclare que la résurrection des méchants n'en était pas une, dans le sens que Paul y attache invariablement dans ses écrits; elle n'était pas un retour à une vie immortelle, mais simplement une comparution devant le tribunal de Dieu pour le prononcé et l'exécution du jugement.

Les déclarations précédentes se trouvent bien modifiées par cette conclusion. Pour nous aussi, l'anéantissement du coupable nous paraît être dans la logique du système paulinien, mais il arrive autrement que comme l'entend M. Ménégoz, et nous sommes loin de le confondre avec la mort naturelle, parce que nous ne confondons pas l'âme et le corps. A côté de la mort naturelle il y a la mort spirituelle, qui nous semble devoir être le dernier résultat du péché... Seulement, quand ce dernier résultat sera-t-il amené? par quelles alternatives successives le pécheur devra-t-il passer auparavant?...

« Le salaire du péché, c'est la mort »; on ne saurait échapper à la clarté et à la force de cette déclaration. Et de quelle mort parle l'apôtre? Evidemment ce n'est pas de la mort physique seulement; celle-la arrive pour les justes comme pour les injustes, pour les croyants aussi bien que pour les incrédules. Si le châtiment du péché consistait dans cette mort naturelle qui survient sur tous, Christ n'aurait pas véritablement expié le péché, même de ses disciples, on ne pourrait pas dire qu'il est mort pour eux, qu'il a porté le châtiment de leur péché, puisqu'ils continueraient à l'expier eux-mêmes. M. Ménégoz a bien prévu cette objection quand il a fait consister tout le châtiment du péché dans la sentence de mort prononcée contre le coupable; il a bien vu que la Rédemption tout entière risquait d'être compromise. Comment se tire-t-il de cette difficulté? En affirmant que Paul fait une confusion de mots, qu'il a confondu la mort avec la peine de mort, et que, par là, tout son système

se trouve en défaut. M. Ménégoz nous pardonnera de supposer que c'est plutôt le sien qui doit être incomplet et défectueux sur quelque point important, et qu'en particulier il n'a pas saisi le vrai sens que l'apôtre attache à la mort comme châtiment du péché. Il s'agit non-seulement de la mort physique, mais de la mort spirituelle qui consiste dans la séparation de l'âme d'avec Dieu. C'est là ce qui constitue la gravité du péché d'un côté et le prix infini de la rédemption de l'autre. Ceux qui demeurent sous la puissance du péché, descendent graduellement vers la mort, jusqu'à ce qu'elle soit complète. Quand le sera-t-elle? Quand le péché aura-t-il porté ses derniers fruits? N'y a-t-il pas, même après la mort physique, quelque possibilité d'échapper à la mort éternelle? N'y a-t-il pas des faits qui semblent le réclamer impérieusement, même de la justice de Dieu? Si l'homme n'était composé que d'une substance et si cette substance était anéantie par la mort, que deviendraient ceux qui sont morts sans avoir été mis en rapport avec Christ? Tout cela, c'est le secret de Dieu, sans doute, et si saint Paul avait enseigné cette doctrine, nous n'aurions qu'à la constater; mais il est permis de faire entrevoir les difficultés qu'elle soulève et qui sont d'une nature telle qu'il semble absolument impossible que saint Paul ait pu la professer.

Quant aux autres, à ceux qui ont reçu le nouveau principe de vie apporté dans le monde par Jésus-Christ, ils montent au contraire graduellement vers la vie qui doit s'épanouir tout entière au jour de la résurrection. La résurrection est, en effet, le couronnement nécessaire de la doctrine paulinienne; la rédemption n'est complète que par elle. Le même principe de vie qui a ramené Jésus d'entre les morts ramènera aussi ses disciples. La résurrection des méchants, de ceux du moins qui auront persévéré dans l'incrédulité jusqu'à la fin — et par là, nous le répétons, nous n'entendons pas la mort — ne paraît pas entrer, nous le reconnaissons, dans la logique du système de l'apôtre, qui réclamerait plutôt leur destruction. Cependant il n'a nulle part explicitement enseigné cette doctrine, et il y a des passages qui sembleraient plutôt la contredire. La question ne s'est peut-être

pas posée pour lui; dans tous les cas, il ne l'a pas traitée expressément. Il voulait sans doute laisser à Dieu le dernier mot de l'avenir; il admettait qu'il pouvait avoir des voies et des moyens qui échappent à la logique la plus rigoureuse et aux systèmes humains les plus parfaits.

Entre le péché et la rédemption vient se placer la loi. C'est ici l'un des points les plus intéressants de la théologie de l'apôtre. Nous ne ferons que rappeler les conclusions de l'auteur, qui distingue dans la loi quatre éléments : la loi morale éternelle, les prescriptions légales temporaires, l'établissement théocratique d'Israël et le recueil des livres de l'Ancien Testament.

Quelle a été la mission divine de la loi? Elle ne peut pas justifier le pécheur. Les Juifs ont vécu sous là loi révélée de l'Ancien Testament; les païens, sous la loi naturelle de la conscience, et les uns et les autres sont également éloignés du but. Pourquoi donc la loi ne peut-elle rendre l'homme juste? Est-ce seulement parce qu'elle n'exige que des œuvres extérieures et non la vraie moralité du cœur à laquelle Dieu regarde? Non, car dans ce cas le reproche que Baur adresse à l'apôtre qu'il aurait dû non pas vouloir abolir la loi, mais l'accuser de n'être pas assez exigeante, serait fondé. M. Ménégoz, qui a posé la question, ne la résout pas; aussi trouve-t-il faibles et insuffisants les arguments de saint Paul sur ce point; il estime que sur ce terrain ses adversaires étaient très forts. « Quand Paul se sent acculé, il finit toujours par avoir recours à son argument suprême, qui est l'argument décisif de sa conscience : Si la justice s'obtient par la loi, Christ est mort en vain; si vous vous faites circoncire, Christ ne vous sert de rien; vous qui cherchez la justice par la loi, vous êtes séparés de Christ. » Seulement nous ferons observer que quand l'apôtre parle ainsi, il s'adresse à des hommes qui étaient inconséquents, mais qui étaient déjà persuadés de l'insuffisance de la loi. S'il n'avait eu que cela à répondre aux adversaires de l'Evangile, je crois bien qu'il ne les aurait pas convaincus. Ils se seraient contentés de dire : en effet, Christ est mort en vain; non, Christ ne nous sert de

rien; nous nous en tenons à la loi. — Mais la loi, reprend l'apôtre, ne vous justifie pas! Pourquoi? Et nous voilà ramenés à la question que M. Ménégoz ne trouve pas résolue dans le système de l'apôtre; car ce n'est vraiment pas une solution de dire que la loi ne nous justifie pas parce que Christ nous justifie; il est bien plus vrai de dire que c'est parce que la loi ne peut pas justifier l'homme que Christ le justifie. Pourquoi donc ne le peut-elle pas? Nous pensons, contrairement à M. Ménégoz, qu'il n'y a pas d'autre raison que notre impuissance à faire le bien. Si la loi ne justifie pas l'homme, ce n'est pas la faute de la loi, c'est celle de l'homme. Il est vrai que la loi est faible, impuissante; mais cette faiblesse et cette impuissance ne tiennent pas à la loi elle-même, elles tiennent à la chair (Rom., VIII, 3). A cette question : La loi pourrait-elle rendre l'homme juste? Il faudrait répondre : Oui, si la question se présentait aussi simplement. Il n'existe pas d'opposition directe entre la loi et la justice; elle est bonne, sainte, juste elle-même (Rom., VII, 12); mais entre la loi et la justice il y a l'homme, ce qui change la question entièrement de face. La loi commande le bien et n'est pas obéie parce qu'elle ne donne aucune force pour le réaliser. Si l'homme pouvait accomplir la loi il pourrait devenir juste. Ce n'est pas qu'il ne puisse jamais obéir; il peut même se conformer très exactement à certaines prescriptions de la loi, mais le sentiment qui seul pourrait donner toute leur valeur à ces actes d'obéissance fait défaut, et toutes les œuvres extérieures n'augmentent pas d'un iota la justice intérieure. C'est peut-être la justice légale, la justice propre qui se trouve ainsi établie, non celle de Dieu ; or, entre les deux, il y a un abîme.

La loi avait pour but, non de justifier l'homme, mais tout au contraire de lui donner la connaissance et la conscience de son péché. Elle provoque le péché et lui fait produire tous ses fruits; en multipliant les commandements, elle multiplie les occasions de péché; elle fait sentir à l'homme l'esclavage de ce péché qu'elle a multiplié, et sous cette triple action qu'elle exerce sur lui, elle l'amène au profond sentiment de sa misère.

N'a-t-elle pas d'autre but? Est-ce donc uniquement pour être un ministère de péché, de mort et de condamnation qu'elle a été donnée? (II Cor., III, 6, 9) Non; elle n'a provoqué l'excès du mal que pour amener plus promptement le remède; elle est destinée en dernier lieu à faire éclater la puissance et la richesse infinie de la grâce de Dieu dans l'Evangile par Notre-Seigneur Jésus-Christ (Rom., v, 20). Son dernier et suprême but, c'est Jésus-Christ (Gal., III, 24). Quand cette thèse est ainsi établie par une si claire et si puissante démonstration « nul homme n'est justifié devant Dieu par les œuvres de la loi », la loi elle-même est pleinement justifiée, et l'apôtre peut dire que loin de l'annuler, il la confirme (Rom., III, 31).

Dans la deuxième partie de son livre, M. Ménégoz traite de la miséricorde de Dieu, du Fils de Dieu, de l'expiation et de la justification.

La première base de la rédemption est dans la miséricorde de Dieu. Cette miséricorde est absolument libre et absolument gratuite. Il y a deux éléments essentiels dans le plan du salut : un élément historique et un élément dogmatique, le premier allant jusqu'au Messie, le second comprenant l'œuvre elle-même du Messie.

Dans le premier, la grâce nous apparaît dans son absoluité, et c'est à ce point de vue que l'auteur se place pour expliquer la prédestination telle que la présente saint Paul. Ce point de vue est intéressant et mérite d'être relevé. Si Dieu « choisit » Abraham et le peuple juif pour préparer le salut de l'humanité, ce n'est pas à cause de leurs mérites particuliers, comme les juifs le pensaient. Saint Paul veut combattre ce préjugé; Israël n'est pour rien dans le choix de Dieu. Dans le fond de l'argumentation il ne s'agit donc que de l'élection du peuple d'Israël; mais ce que saint Paul dit du peuple, il l'étend aux individus qui ne sauraient non plus se prévaloir d'aucun mérite. C'est donc avec grande raison que M. Ménégoz distingue la prédestination d'Israël comme peuple de la prédestination individuelle. « La prédestination d'Israël pour son rôle historique

rentre dans un tout autre ordre d'idées que la prédestination de l'individu pour la vie éternelle. Quand Paul nous présente le choix de Jacob et le rejet d'Esaü comme un acte arbitraire de Dieu, c'est qu'il a en vue, non le salut individuel de Jacob et la damnation d'Esaü, mais le choix d'un peuple chargé d'une mission providentielle. »

Les païens à leur tour sont appelés à participer à la prédestination d'Israël, en devenant aussi Israélites. C'est ici, en effet, l'une des idées favorites de l'apôtre; elle jette un grand jour sur l'ensemble de sa théologie, et il faut savoir gré à l'auteur de l'avoir si bien mise en lumière. Les païens deviennent Israélites, non par la circoncision, mais par la foi en Jésus-Christ. C'est la foi qui les établit les vrais fils d'Abraham selon l'esprit, ses véritables et légitimes héritiers. La race d'Abraham étant prédestinée au salut, tous ceux qui sont de cette race, non par la chair, mais par la foi, se trouvent par le fait même prédestinés au salut.

Il y a cependant des passages qui ne sont pas compris dans ce point de vue et dans lesquels la prédestination personnelle est explicitement enseignée. L'auteur ne les ignore pas; mais il pense que toute la question peut être ramenée à l'intelligence des deux termes προγιγνωσκειν et προοριζειν. Tandis que les uns identifient ces deux expressions et font de la prévision de Dieu un acte de volonté et de l'élection la véritable cause de la foi, les autres les distinguent et font au contraire de la foi, prévue par Dieu, la cause de l'élection. L'auteur, qui trouve les deux théories trop absolues, essaie de les concilier en disant que « Dieu accorde à tous les hommes le pouvoir de croire, mais qu'étant donné ce pouvoir, la foi est un acte d'initiative libre et personnelle ».

Le fait est que saint Paul affirme également l'initiative divine et l'activité humaine, en donnant comme Jésus lui-même la plus grande place à la première; mais il faut reconnaître que si ces deux côtés de la vie religieuse s'accordent et s'unissent profondément dans la pratique, ils demeurent inconciliables dans la théorie. Les données du problème sont en dehors des limites des facultés humaines; il suffit que la conscience reli-

gieuse réclame impérieusement l'une et l'autre, la souveraineté divine et la liberté humaine, et qu'elles soient affirmées toutes les deux dans l'enseignement de l'apôtre, pour que nous les acceptions sans chercher à les expliquer.

Si la miséricorde de Dieu conçoit le plan du salut, si elle en commence la réalisation dans l'économie qui a précédé celle de l'Evangile, c'est en Jésus-Christ qu'elle éclate dans toute sa splendeur. « Lorsque les temps furent accomplis, Dieu envoya son Fils, » dit saint Paul. Quel est ce Fils? Quelle a été sa mission dans le plan du salut, et comment l'a-t-il accomplie?

La préexistence, l'incarnation, la nature du Fils de Dieu, voilà les questions essentielles qui se présentent dans ce chapitre. L'auteur écarte avec raison sans s'y arrêter l'opinion qui fait du Fils de Dieu un homme pieux qui aime Dieu comme son père et qui en est aimé comme son enfant. « Pour Paul, le Fils de Dieu est un être unique, exceptionnel, né de Dieu, antérieur au monde, supérieur à tout l'univers qui a été créé par son intermédiaire et qui subsiste en lui. » Ce Fils entre librement dans les vues du Père et se décide lui-même à s'abaisser et à se faire homme. L'apparition du Fils de Dieu sur la terre est une vraie incarnation, et non une théophanie dans le sens du docétisme. Par l'incarnation, le Fils de Dieu devient le Messie, le Christ, le Rédempteur. Sa position après la résurrection est plus élevée qu'avant l'incarnation, mais la différence porte uniquement sur la dignité et non sur la personnalité métaphysique du Fils de Dieu.

Quant à sa préexistence, elle est réelle, concrète, personnelle; ce n'est pas simplement une préexistence virtuelle et sans indépendance personnelle. Une telle manière de voir paraît avec raison à l'auteur contraire à toute la conception théologique de Paul. On sait que M. Beyschlag est le principal défenseur de cette théorie, et qu'il la fait reposer sur cette assertion que pour Paul il n'y a pas d'existence personnelle en dehors de la matière. Mais M. Ménégoz ne va-t-il pas trop loin à son tour en affirmant que Paul ne conçoit pas l'existence personnelle en

dehors d'aucun corps? Pour combattre la théorie de Beischlag il rappelle que l'apôtre se demande si pendant une vision il a été dans son corps ou hors de son corps. Cette parole ne renverse-t-elle pas aussi bien l'assertion de M. Ménégoz que celle qu'il veut réfuter, car comment en quittant son corps terrestre l'apôtre aurait-il revêtu un corps céleste? Si cette affirmation était fondée, on se demande ce que deviendrait l'existence dans l'intervalle qui sépare la mort de la résurrection. Y aurait-il un corps céleste sans aucun rapport avec le corps terrestre? Cela est contraire à l'enseignement de l'apôtre.

M. Sabatier choisit un moyen terme; il pense que cette préexistence était moins qu'une existence personnelle et plus qu'une existence idéale. L'existence préhistorique du Christ se confond avec celle du πνεῦμα divin. C'est cet esprit divin qui est apparu comme personne humaine en Christ. M. Ménégoz accorde que cette idée a été celle des apôtres de Jérusalem et des premières communautés chrétiennes de la Palestine; et il en donne pour preuve la parole de Luc, I, 35. Il est certain que la christologie de Pierre, et surtout celle de Jacques, est beaucoup moins accentuée que celle de Paul; nous ne voyons pourtant rien dans leur enseignement qui autorise cette concession, et quant à la parole de Luc, si elle avait la signification qu'on lui attribue, Luc aurait été un bien infidèle interprète de la pensée de saint Paul qui enseigne positivement, ainsi que le reconnaît M. Ménégoz, que l'incarnation est un acte conscient, voulu du Fils de Dieu, et que cette libre détermination suppose son existence personnelle.

M. Pfleiderer est l'auteur d'une autre théorie qui consiste à distinguer entre le Premier-né et le Fils de Dieu. A l'origine, le Premier-né n'aurait été le Fils de Dieu et le Christ qu'en principe, et ne le serait devenu en réalité que par la résurrection après l'accomplissement de son œuvre rédemptrice. Cette théorie prétend se fonder sur Rom., I, 3, 4. Il s'agirait ici d'une sorte de devenir du Fils de Dieu. Il n'est guère possible d'établir toute une théorie sur un passage qui, du reste, n'a pas cette signification. Nous pensons que saint Paul veut simplement dire que la résurrection est le sceau divin mis par Dieu lui-même

sur l'œuvre et la personne de son Fils; désormais, le Christ est à la face de l'univers établi Fils de Dieu avec une puissance incomparable, mais il était déjà ce que sa résurrection ne fait que manifester.

Ce point essentiel une fois mis au clair, on se demande comment concilier cette identité personnelle avec l'incarnation dans une individualité humaine. Il est beaucoup plus facile de dire à cet égard ce que saint Paul n'enseigne pas que ce qu'il enseigne. Une foule de questions se posent auxquelles il ne répond pas. Entre autres théories, il y a celle de M. Holsten « d'après laquelle le Fils de Dieu se serait incarné dans un homme arrivé déjà à l'âge adulte, dans Jésus de Nazareth ». Le Fils de Dieu n'aurait eu que l'apparence d'un homme, le corps et non l'esprit; son corps matériel n'aurait été que l'enveloppe de son esprit céleste. La réfutation de cette opinion n'est pas difficile, surtout avec la psychologie de saint Paul, telle que la comprend notre auteur. Il est évident que si par la *chair* l'apôtre entend à la fois l'esprit, l'âme et le corps, et elle a certainemement ce sens dans bien des passages, surtout lorsqu'il est question de la nature du Fils de Dieu, l'expression *selon la chair* qui lui est appliquée signifie simplement selon l'humanité.

Quant à la question de savoir comment s'est accomplie cette incarnation, comment se sont unies la nature divine et la nature humaine du Fils de Dieu, saint Paul ne semble pas s'en être préoccupé. Il considérait de toute façon la naissance du Christ comme surnaturelle, mais dans son Christ il y a une unité personnelle absolue.

L'auteur aborde enfin le point central de toute la christologie : la nature divine du Fils de Dieu. Il faut tout d'abord louer sa parfaite loyauté théologique; il dit ici comme ailleurs toute sa pensée sans réticence. Croyant lui-même à la divinité de Jésus-Christ dans le sens traditionnel, il pense que saint Paul ne l'a pas enseignée, et c'est avec quelque raison qu'on a pu l'accuser de faire de l'apôtre le père de l'arianisme (1). Voici com-

(1) *Bulletin de Lausanne*, septembre 1882.

ment il pose la question : Christ est-il Dieu, l'égal du Père, d'essence divine? ou bien est-il une créature d'essence céleste, spirituelle il est vrai, mais non divine? L'auteur répond non pour la première question; il répond oui pour la seconde. D'après lui, dans le système théologique de Paul, le Christ est compris dans l'ordre des créatures; l'idée d'une incarnation de la divinité elle-même, l'idée d'un homme-Dieu serait étrangère à la pensée paulinienne.

Ceci est une affirmation très grave, et nous ne pouvons pas absolument adopter cette manière de voir. D'abord la question est mal posée, et saint Paul lui-même aurait refusé d'y répondre; sans être l'égal du Père, le Fils peut être d'essence divine, le créateur et non une créature. Déjà dans les grandes épîtres il y a des textes en faveur de la divinité du Christ dont M. Ménégoz ne paraît pas avoir saisi toute la portée. Ainsi quand saint Paul déclare que Dieu n'a pas épargné son propre Fils, τὸν ἑαυτοῦ υἱόν, il établit entre Dieu et Jésus-Christ un rapport unique qui n'appartient qu'au Fils (Rom., VIII, 3). Il ne paraît pas possible également que l'apôtre ait envisagé son Christ comme l'instrument de la création de toutes choses (I Cor., VIII, 6) s'il ne l'a pas considéré comme un être divin. Enfin il y a le célèbre texte de Rom., IX, 5. Quoique toujours discuté, il ne peut s'expliquer que comme une affirmation catégorique de la divinité du Christ paulinien. M. Ménégoz n'en méconnaît pas la portée; il penche pour faire rapporter à Christ lui-même la doxologie : « Dieu, qui est sur toutes choses, soit béni éternellement! Amen! » En effet, pour des raisons grammaticales et exégétiques, on ne peut pas la considérer autrement. Il semble dès lors que la question devrait être vidée. Point; M. Ménégoz pense que Paul a pu appeler incidemment le Christ un dieu eu égard à sa première place dans la création. Christ serait dieu dans le sens que Jésus lui-même donne à cette expression dans Jean, x, 34, 35, ou saint Paul dans I Cor., VIII, 5, 6. C'est-à-dire que Christ serait dieu, à la manière des hommes qui sont aussi des dieux! Il faut pourtant qu'il y ait une immense distance entre ce Dieu « qui est au-dessus de toutes choses et qui doit être éternellement

béni » et les autres êtres qui sont appelés des dieux. Si c'est là tout ce que ce terme signifie, il ne valait guère la peine que saint Paul interrompît le mouvement de sa pensée pour rendre de si grandes actions de grâce. Jamais saint Paul n'aurait dit de ces autres dieux dont il est parfois question dans l'Ecriture, qu'ils doivent être bénis éternellement. Il n'y a aucun rapport à établir entre eux et ce terme de Dieu que Paul donne ici à Christ.

Du reste, cette christologie est confirmée par tout le reste de l'enseignement de l'apôtre, dans les épitres dont M. Ménégoz accepte l'authenticité. Nous ne relèverons qu'une autre célèbre déclaration de saint Paul, dans Philippiens, II, 6. Pour en saisir toute la portée, il faut lire tout le paragraphe. L'apôtre oppose l'une à l'autre la condition du Fils de Dieu dans le ciel et celle qu'il a eue sur la terre. Il a quitté une condition divine pour prendre une condition humaine, celle de serviteur. Mais, cette condition humaine n'a pas été une apparence ; il a été vraiment homme et vraiment serviteur. De même cette condition divine qu'il a laissée n'était pas une forme vide ; c'était une réalité divine. Dans tous les cas, cette expression établit entre le Fils et le Père une parenté, des rapports uniques, comme elle marque entre le Fils et tout le reste de la création une différence absolue, par là est brisé le lien entre le Fils de Dieu et tous les autres êtres, terrestres ou célestes ; la série est brusquement et radicalement interrompue entre le Premier-né et tous les êtres imaginés par la gnose entre Dieu et les hommes, car jamais saint Paul n'aurait dit d'aucun d'eux qu'il était dans une condition divine ἐν μορφῇ θεοῦ. Donc la place que Paul assigne au Fils de Dieu est absolument unique. Du reste, il ne précise pas davantage, et si les théologiens de tous les temps avaient imité sa réserve, on aurait évité bien des discussions inutiles.

M. Ménégoz se demande où saint Paul a trouvé les sources de cette christologie. D'abord, pense-t-il, dans l'apparition de Jésus au moment de sa conversion, et surtout dans le courant général des idées philosophiques et gnostiques qui régnaient en Palestine à cette époque. « Le naturalisme païen s'élève vers Dieu ; le Dieu juif se rapproche de l'homme et de la nature ; la distance,

le vide entre les deux est comblé par des êtres intermédiaires à la tête desquels se trouve le Premier-né. Aussi le terrain était tout préparé pour recevoir et développer l'idée d'un Messie Fils de Dieu. » Ces idées ambiantes qui naissaient à peine n'ont pas eu sur la théologie de saint Paul l'influence que l'auteur leur attribue. On en rencontre les traces, il est vrai, dans ses derniers écrits; mais bien loin de les adopter, il n'en parle que pour les combattre, et pour montrer précisément que son Christ n'a rien de commun avec ces êtres intermédiaires de la gnose. Il n'est pas question de ces théories dans les grandes épîtres ; à ce moment les préoccupations de saint Paul étaient ailleurs. Et cependant c'est dans ces épîtres que sont déjà dessinées les grandes lignes de sa christologie, et si plus tard il y revient, ce n'est pas pour en développer une nouvelle, c'est pour défendre l'ancienne précisément contre ces théories qui commençaient à naître et qui risquaient de compromettre le vrai christianisme. Dans tous les cas, ce n'est pas dans la théologie juive de son temps que saint Paul a pris cette idée de la création de toutes choses par le Messie préexistant. Un théologien qui a fait de cette époque une étude approfondie, nous a affirmé que cette idée ne se retrouve nulle part dans cette théologie.

Pourquoi aller chercher si loin? Nous croyons que l'apôtre aurait pu trouver dans l'Ancien Testament son idée du Fils de Dieu, quoique M. Ménégoz affirme qu'il n'y a dans l'Ancien Testament nulle trace de l'existence du Fils de Dieu, et qu'il ait à cause de cela tant de peine à s'expliquer l'accueil favorable de cette idée par la communauté chrétienne de Jérusalem. N'est-ce point dans l'Ancien Testament que l'épître aux Hébreux l'a trouvée tout entière? Il suffit de rappeler ce passage qu'elle applique à Jésus-Christ : « Auquel des anges Dieu a-t-il jamais dit : Tu es mon Fils, je t'ai engendré aujourd'hui? et dans un autre endroit : Je serai son Père et il sera mon Fils. Et quand il introduit dans le monde son Premier-né, il dit : Que tous les anges de Dieu l'adorent » (Héb., I, 5, 6).

Ainsi l'assimilation du Premier-né avec le Fils de Dieu est complète et l'épître la fait remonter tout entière à l'Ancien Testament

Il n'était donc pas impossible à saint Paul d'y trouver son idée du Fils de Dieu. Du reste il aurait pu l'emprunter tout simplement à Jésus lui-même, à son enseignement, tel que cet enseignement dut lui être transmis par les autres apôtres et les premiers chrétiens avec lesquels il avait été en rapport; mais cette idée lui a été surtout révélée, comme il le déclare lui-même dans l'épître aux Galates (I, 16 comp. 12)

Après avoir étudié la personne du Fils de Dieu, M. Ménégoz examine son œuvre, qui est à la fois une œuvre d'expiation et de justification. Nous ne le suivrons pas dans tous les développements de son exposition; il nous suffira d'en marquer les points essentiels. Pour lui, toute l'expiation se rapporte à la mort du Christ considérée comme peine, comme châtiment du péché; et il insiste beaucoup sur le caractère de mort violente subie par Jésus-Christ : « Il faut, dit-il, entendre toujours par la mort de Christ le supplice d'un condamné; « maudit est quiconque est pendu au bois! » Voilà la parole qui domine toute la pensée de Paul. » Christ nous a rachetés de la malédiction de la loi en devenant malédiction pour nous. La mort de Christ a donc été un châtiment; c'est la substitution du Fils de Dieu à l'humanité pécheresse. Mais Christ n'a pas été, comme le pensent quelques théologiens, l'objet de la colère et de la haine de Dieu. Paul ne dit pas : Christ a été maudit; il dit : Il est devenu malédiction; il ne dit pas : Dieu l'a fait pécheur, il dit : Dieu l'a fait péché pour nous. L'auteur s'approprie en somme la doctrine de Luther sur l'expiation, sauf deux points sur lesquels il s'en sépare : 1° il pense que le châtiment, et non la colère de Dieu, a reposé sur Jésus-Christ; 2° le châtiment du péché ne consiste pas dans les tourments éternels de l'enfer que Jésus-Christ aurait virtuellement soufferts; le châtiment du péché consiste — on sent bien que c'est ici l'idée favorite de l'auteur — non dans d'éternelles souffrances, mais dans la mort, dans l'extermination du pécheur. Il s'ensuit que ce ne sont pas les souffrances du Christ qui ont une vertu expiatoire, mais seulement sa mort.

Nous avons fait déjà remarquer que cette théorie entraînait des conséquences très graves. L'auteur est d'abord conduit à

trouver en défaut la logique de saint Paul — et ce n'est pas la seule fois. — Il veut l'enfermer dans le dilemne suivant : « Si la mort est l'anéantissement absolu et définitif, Christ n'a pas souffert le châtiment du péché dans toute son étendue, autrement il aurait dû rester dans la mort ; et si on entend la mort dans le sens de peine de mort, chaque supplicié devrait revenir à la vie après avoir subi l'exécution capitale ; dans l'un et l'autre cas, la théologie de saint Paul se trouverait en défaut. »

Il nous semble que cette conclusion à elle seule devrait amener l'auteur à comprendre que sa théorie est probablement incomplète, et qu'il doit y avoir dans celle de saint Paul des éléments qu'il n'a pas su y découvrir, et M. Ménégoz nous pardonnera de croire que la lacune existe plutôt dans sa conception de la théologie de l'apôtre que dans cette théologie elle-même. Du reste, si le reproche qu'il lui adresse était fondé, toute la théorie de la justification, même telle qu'il la comprend, se trouverait renversée du même coup. La libération du coupable ne serait pas un acte de justice, puisque la peine n'aurait pas été exactement payée. Le principe sur lequel se fonde l'apôtre n'en est pas moins juridiquement incontestable, dit-on. D'accord ; mais qu'importe si dans l'espèce ce principe ne se trouve pas fondé ?

Pour nous, l'expiation comporte davantage, parce que le châtiment mérité par le péché est plus grave. Ainsi que nous l'avons dit, ce châtiment ne consiste pas seulement dans la mort comme l'entend l'auteur, la destruction de l'individu par la mort physique. C'est la séparation d'avec Dieu, considérée comme une mort spirituelle, qui est en définitive le vrai châtiment du coupable. « Le salaire du péché, c'est la mort ; » non pas la mort physique seulement, mais la mort éternelle. Or, pour porter ce châtiment-là, ce n'est pas seulement la peine de mort que Christ devait subir, mais toutes les souffrances morales, la séparation même d'avec Dieu qu'entraîne le péché, et que Jésus a éprouvées en effet, témoin ce cri d'agonie morale que saint Paul connaissait assurément. « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné. » Si le châtiment du péché se borne uniquement à la condamnation à mort, pourquoi toutes

ces souffrances morales, pourquoi cette agonie spirituelle du Fils de Dieu qui ont précédé son exécution sur la croix? Tout cela était parfaitement inutile. Non-seulement ses souffrances, mais sa vie sainte elle-même entre comme un élément important dans l'œuvre de la Rédemption. Pour saint Paul, c'est cette vie sainte qui donne à la mort de Jésus toute sa valeur. Elle est déjà par elle-même un rachat, une rançon pour l'humanité perdue. Ce qu'elle aurait dû faire, Christ l'a fait; ce qu'elle aurait dû être, Christ l'a été; il est juste pour nous injustes; tout dans sa vie, dans ses souffrances et dans sa mort est une expiation. « L'œuvre de notre délivrance et de notre relèvement Jésus-Christ l'accomplit, non-seulement par sa mort, mais par sa vie et par sa mort, par son obéissance et pas ses souffrances, par sa résurrection et par sa glorification à la droite de Dieu » (1).

Nous sommes encore moins satisfait de la théorie de l'auteur quant à la justification, et nous avons quelque peine à comprendre en quoi elle diffère pour lui de l'expiation. « Jésus-Christ a expié le péché, et il a été justifié; après avoir subi le châtiment mérité par le péché, Dieu a reconnu, en le ressuscitant des morts, que sa peine était complète, qu'on n'avait plus rien à lui demander, à exiger; qu'il était juste comme si la loi n'avait pas été violée. De même, le croyant qui s'identifie avec Christ est considéré comme ayant expié ses péchés par la mort, comme ayant satisfait ainsi à la justice divine; il n'est pas pardonné, mais justifié, c'est-à-dire qu'il est quitte. » Ainsi il est justifié, parce qu'il a réellement expié sa faute; voilà pourquoi nous disions ne pas voir très clairement la différence entre l'expiation et la justification. *Avoir expié son péché par la mort c'est être justifié;* Dieu doit la justification, et il ne serait pas juste s'il la refusait. Pour qu'il ne puisse y avoir aucun doute sur sa pensée, l'auteur emploie une comparaison : « Quand un voleur a fini le temps de sa prison, il a droit à la libération; sa libération n'est pas un acte gracieux, mais un acte de justice; c'est là ce que Paul appelle être justifié. »

(1) Bonifas, *Unité de l'enseignement apostolique*, p. 103.

M. Ménégoz qui trouve souvent les commentateurs en défaut, estime qu'ils se sont surtout mépris sur ce point capital de la doctrine de l'apôtre; or, à notre avis, c'est précisément ce point capital qu'il a le moins bien compris. Sans doute la justification est la suite et la conséquence de l'expiation, mais dans un sens bien plus intime, plus profond et plus vraiment religieux que ne l'entend l'auteur. Sa théorie repose sur un principe trop juridique et tend à faire de la justification une œuvre toute légale et extérieure. Non, la justification n'est pas seulement une sentence de justice, déclarant ou plutôt constatant que l'homme est juste; c'est aussi une justice effective de Dieu s'accomplissant dans l'individu et tendant à le rendre toujours plus réellement juste. « Dieu juste et justifiant » ne veut pas seulement dire déclarer juste le pécheur, mais le rendre juste par la foi en Jésus-Christ. La justice qui s'obtient par la foi en Jésus-Christ n'est pas seulement un acquittement, c'est aussi une force, une vertu, un principe de justification.

Et cela n'ôte rien au caractère purement gratuit du salut si fortement accentué par saint Paul, car c'est Dieu lui-même qui produit en nous cette justice. Les mérites de Christ sont imputés au coupable; il est pardonné, justifié si l'on veut à cause de Christ; mais cette justification n'est pas un vain mot, une formule vide, elle est, je le répète, une vertu justifiante. Le point de départ de la justification demeure en Dieu, qui consent par pure grâce, à ce que notre foi nous tienne lieu de justice, parce qu'elle nous unit véritablement à son Fils, en qui nous avons notre justice aussi bien que notre rédemption. En Christ, nous sommes déjà justes en principe, en attendant que nous le devenions en réalité. Il répond à Dieu pour nous de notre justice future. Nous savons que ce n'est pas par ses efforts que l'homme l'obtiendra jamais. Sur ce point, l'expérience est faite, et elle est décisive. Ce ne sont pas même les œuvres de la foi qui nous justifient : elles sont la suite et non la cause de l'acte par lequel Dieu nous déclare justes, et l'homme n'a pas plus sujet de se glorifier sous la grâce que sous la loi. L'homme juste, pour saint Paul, c'est bien tout d'abord celui

qui a été déclaré tel par un arrêt du souverain juge, mais pour nous, cela n'épuise pas le sens de la justification. La parole de Dieu qui déclare l'homme juste a dans son cœur le même effet, la même puissance créatrice que dans le monde : cette parole de Dieu est ausi une œuvre de Dieu. Sa justice ne demeure plus en lui comme un simple attribut de sa nature. Dieu a été juste dans l'ancienne comme dans la nouvelle alliance, mais la grande différence est que dans la nouvelle cette justice agit au dehors et tend à se réaliser dans l'homme. Et cette manière dont Dieu fait éclater sa justice est incontestablement supérieure à la première : d'un côté, elle se révèle en faisant partager à l'homme sa vertu divine; de l'autre, en l'abandonnant à lui-même et à son péché; d'un côté, elle produit le salut et la vie; de l'autre, la condamnation et la mort. Nous sommes heureux de pouvoir encore ici appuyer notre sentiment sur l'opinion si autorisée de l'ancien et vénéré directeur de cette *Revue :* « Après nous avoir affranchis de la puissance du péché, Jésus-Christ devient en nous le principe d'une vie nouvelle d'obéissance et de sainteté. Son obéissance nous rend justes, comme la désobéissance d'Adam nous avait rendus pécheurs. Par un ineffable et mystérieux échange, la justice de Jésus-Christ devient la nôtre, comme notre sentence devient la sienne. La justification n'est pas seulement un acte par lequel Dieu n'impute point au pécheur son péché et le traite comme juste, c'est aussi *un état de justice*, une vie selon Dieu, dont Dieu lui-même dépose le germe dans le cœur de l'homme » (1).

Nous ajouterons en terminant que pour apprécier à sa valeur l'ouvrage dont nous venons de rendre compte, il faut ne pas perdre de vue le but que l'auteur a poursuivi. Il n'a pas voulu nous donner quelque chose de complet, une vue d'ensemble de la théologie paulinienne, mais simplement élucider quelques points du système. Sera-t-il jamais possible de systématiser d'une manière parfaite toute la doctrine de l'apôtre? Saint Paul

(1) Bonifas, ouvrage cité, p. 108-116.

avait assurément des idées très nettes, et sa pensée n'est pas de celles qui flottent dans le vague; mais il parlait à une époque et à des hommes dont les habitudes intellectuelles et la culture différaient absolument des nôtres. S'il avait à parler aujourd'hui aux hommes de notre temps, avec la même doctrine, il s'exprimerait autrement; il est difficile de faire entrer sa pensée dans notre langage et dans nos formules théologiques. Ce moule n'a pas été fait pour elle, et elle le brise à tout bout de champ par quelque côté. Ajoutons que saint Paul ne s'est pas adressé à des théologiens de profession. Même quand il expose le plus systématiquement sa doctrine comme dans les Romains, il poursuit un but éminemment pratique. Aussi ce sont ceux qui sans parti pris le lisent dans le seul but de s'édifier qui le comprennent le mieux.

Quoi qu'il en soit, nous estimons pour notre compte que l'espérance de l'auteur, relativement à l'impression que produira son livre, sera généralement confirmée. Bien que nous ayons dû plus d'une fois faire nos réserves, nous avons lu son travail avec beaucoup d'intérêt et de profit. Là même où nous différons d'opinions, nous admirons sa science et la parfaite loyauté de sa pensée. On éprouve tout le temps le sentiment qu'on se trouve en présence d'une œuvre de science et de conscience, et nous exprimons le vœu que M. Ménégoz soit encouragé à la compléter — ceci n'est, en effet, qu'une première partie — par l'accueil favorable qui aura été fait à son livre.

AD. CAUSSE.

REVUE DE PHILOSOPHIE FRANÇAISE

M. Caro sur l'hérédité. — M. Vallier, l'intention morale. — M. Guyau et la sanction morale. — M. Paulhan et l'obligation morale. — M. Fouillée, M. Renouvier et le libre arbitre. — M. Renouvier et la charité. — M. Fouillée et les postulats métaphysiques de la morale naturaliste. — M. Secrétan et la métaphysique de l'eudémonisme, du pessimisme et de l'impératif catégorique. — M. Fouillée et M. Secrétan (individualisme et solidarité).

Nous en avons fait déjà la remarque : les questions agitées par la philosophie contemporaine se posent de plus en plus sur le terrain moral. Vinet disait : Toute morale est une religion, toute religion est une morale. On comprend de plus en plus que cette parole est également vraie, quand, à la place de la religion, on met la philosophie ou la métaphysique : Toute morale est une philosophie, une métaphysique; toute philosophie, toute métaphysique est une morale. Les doctrines qui se partagent et se disputent l'esprit de notre génération, l'évolutionisme, le positivisme et leur héritier commun le pessimisme, rencontrent dans leur marche conquérante un obstacle absolu, c'est la morale. Elles ne peuvent avancer, elles ne peuvent rendre leur domination assurée que si elles détruisent l'obstacle ou le changent en auxiliaire. Aussi s'efforce-t-on de montrer soit que la morale n'a rien à craindre des doctrines nouvelles qui la laissent intacte et lui apportent même des clartés et des forces; soit que la morale n'a rien de spécifique qui la distingue des autres manifestations de la vie universelle; soit que la liberté, le devoir, la responsabilité, la sanction, le bien, le mal sont des chimères qui doivent céder la place aux réalités que la science et la philosophie modernes ont découvertes. On dit sans doute et l'on répète qu'il faut observer, raisonner, induire et déduire, construire enfin la science et la philosophie sans se mettre en souci de la morale,

qui s'arrangera comme elle pourra. Mais, en fait, nul aujourd'hui ne fait de philosophie ou de science sans se préoccuper tôt ou tard de la morale. Et toutes les discussions aboutissent et se concentrent sur ce terrain. Le combat, la mêlée est autour des fondements mêmes du devoir. C'est ce qui fait la gravité redoutable de la crise que nous traversons. Mais c'est aussi ce qui doit nous rendre quelque espoir : l'œuvre de destruction a atteint le roc, le granit; elle s'y usera; elle s'y brisera.

Toute la tactique, toute l'œuvre de ceux qui défendent ici la croyance universelle du genre humain, c'est de montrer que toutes ces tentatives d'expliquer la morale par la force et par la mécanique échouent misérablement; que le devoir subsiste, toujours debout, inexpliqué, avec son caractère unique, son autorité souveraine et ses postulats absolus.

Ceux qui me font l'honneur de me suivre dans cette rapide Revue des questions agitées au sein de la philosophie française comprendront plus que jamais, en parcourant aujourd'hui notre compte-rendu, l'à-propos de ces observations.

I

Avant d'en venir aux discussions directement morales, disons un mot encore de la question de l'hérédité, dont nous traitions naguère à un point de vue particulier (1) et qui n'est pas sans avoir une grande portée éthique.

On le sait; l'hérédité joue aujourd'hui un rôle considérable dans la pensée des philosophes comme dans les observations et les systèmes des naturalistes. Le transformisme en fait, depuis Darwin, une des puissances les plus actives dans l'évolution des êtres; et, par elle, Herbert Spencer et ses disciples expliquent en grande partie la formation de l'être intellectuel et moral de l'homme. Des ouvrages distingués ont été consacrés à l'étude de l'hérédité humaine. Indépendamment de celui de Prosper

(1) *Revue théologique*, avril-juin 1883, p. 481-500 : « La sélection et l'avenir de l'humanité. »

Lucas *(Traité philosophique et physiologique de l'hérédité naturelle)*, qui date déjà de 1847 et est antérieur aux préoccupations transformistes, on peut citer les travaux de Galton *(Hereditary Genius)*, d'Alphonse de Candolle *(Histoire des sciences et des savants depuis deux siècles)*, du docteur Jacoby *(Etudes sur la sélection dans ses rapports avec l'hérédité)*, etc. Le plus complet de tous, dans sa brièveté condensée, est peut-être celui de M. Ribot *(l'Hérédité psychologique)*, dont la deuxième édition a fait presque une œuvre nouvelle, très supérieure à la première. M. Caro, qui aime à s'attaquer aux questions actuelles de portée morale et sociale, a entrepris dans la *Revue des Deux-Mondes* (1) d'étudier aussi cette question.

Il admet, sans la discuter, l'hérédité physiologique; et, comme l'organisme a une grande influence sur la vie mentale, il admet, du même coup, l'action de l'hérédité dans le domaine psychologique. Mais il remarque que cette action est d'autant plus grande et d'autant plus visible qu'il s'agit des phénomènes de la vie mentale sensiblement subordonnés aux conditions physiologiques, tels que les anomalies et les troubles divers de la perception externe, les instincts et spécialement ceux qui se rapportent à la vie de sensation, enfin les nombreuses variétés de la psychologie morbide. Encore fait-il entendre sur ce point des réserves importantes : « Quand il s'agit de suicide ou d'aliénation, on ne manque pas de noter les cas similaires dans les ascendants... Mais si ce fait d'aliénation, qui attire notre attention sur les ascendants, ne s'était pas produit, ces troubles nerveux sans héritiers auraient passé inaperçus... Or, combien de malades on aurait trouvés, si on les avait cherchés, qui n'ont pas transmis leur maladie ?... En face de ces statistiques incomplètes et partielles, il y aurait donc à établir une contre-partie indispensable, celle d'une enquête négative. Peut-être se convaincrait-on que, même dans les phénomènes mixtes (où la physiologie se mêle à la psychologie), l'hérédité est moins fréquente qu'on ne l'imagine. »

A plus forte raison M. Caro applique-t-il cette réserve à la

(1) *Revue des Deux-Mondes*, 15 avril, 1er juin 1883 : « Essais de psychologie sociale : 1° L'hérédité intellectuelle et morale; 2° Les conséquences de l'hérédité. »

psychologie proprement dite. Dans ce domaine supérieur, l'hérédité s'affaiblit : le génie ne s'hérite pas et il n'est pas un produit de l'hérédité. Celle-ci peut lui fournir l'occasion de se révéler et lui mettre en main des instruments tout préparés. C'est surtout le cas pour les musiciens, les mathématiciens, les peintres. Mais le génie surgit, unique et solitaire dans sa grandeur, comme Melchisédec, sans père ni mère et sans descendants. Quant au talent, à l'aptitude, M. de Candolle a fort bien montré que l'hérédité peut transmettre un précieux héritage, susceptible d'être diversement appliqué. On reçoit de ses parents une heureuse combinaison de mémoire, d'attention, d'intelligence, de volonté, et, suivant les circonstances, les rencontres, les exemples, les excitations, on emploie ces facultés à tel objet plutôt qu'à tel autre, sans détermination fatale ni pour l'un ni pour l'autre. L'éducation — et non pas seulement l'hérédité — a une grande influence.

« L'éducation ne crée pas une intelligence supérieure là où elle n'existe pas ; elle n'est pas une puissance créatrice, mais elle est au plus haut degré un pouvoir excitateur et révélateur ; elle va chercher souvent au fond d'une inertie apparente des germes endormis ; elle les agite par une sorte de fermentation, elle les féconde, elle prépare par eux des moissons qu'auraient couvertes éternellement sans elle, sans son appel à la vie, un silence de mort et la stérilité. »

L'éducation elle-même ne réussit qu'à la condition de provoquer le concours de la volonté, qui achève par son action propre l'action d'autrui commencée sur elle-même. Cette volonté peut contrebalancer l'influence de l'hérédité et en corriger les effets. M. Caro insiste sur ce quelque chose qui est « caché au fond de notre vie intellectuelle et morale, peut-être même de notre vie physiologique », sur ce « *primum movens* quelconque qui échappe au déterminisme, ce germe d'individualité qui ne peut être déterminé du dehors, vu qu'il précède toute détermination extérieure, la conditionne et la modifie ». C'est ce qu'il appelle le *facteur personnel* après Wundt ; c'est ce qu'il ferait aussi bien de nommer par son nom bien connu et honorable, la liberté. Car ce pouvoir personnel, qui « se crée et se renouvelle sans cesse, en contradiction avec les éléments donnés », « qui rompt la trame des phénomènes mécaniques pour y insérer un acte ou une série

d'actes nouveaux, non contenus dans les phénomènes », c'est précisément la liberté.

Donc, aux yeux de M. Caro, l'hérédité psychologique existe; « elle existe comme prolongement ou retentissement de l'hérédité physiologique, dont les influences pénètrent au-dedans de nous et enveloppent même notre être intellectuel et moral. »

Mais elle devient d'autant moins active que l'on gravit l'échelle des phénomènes humains, pour devenir nulle dans les degrés les plus hauts. « Le savant, l'homme vertueux, le héros produisent seuls leur œuvre ; ils l'emportent tout entière dans la tombe ; ils ne l'ont pas reçue comme un patrimoine, ils ne la transmettent pas comme un héritage. »

En somme, « l'hérédité fournit les éléments et les matériaux de notre liberté future, c'est sur eux qu'elle doit s'établir; ces éléments sont la matière à laquelle elle imprime sa forme ».

Le second article de M. Caro est consacré à montrer que si l'hérédité a une part considérable dans les phénomènes de la vie individuelle et de la vie sociale, tout ne s'explique point par elle seule : la personnalité humaine y joue son rôle et un rôle décisif. Le tempérament, base physique du caractère; le naturel, base psychologique, sont donnés à l'individu en naissant; mille influences extérieures (les coutumes, les institutions, les religions, les opinions régnantes, etc.) transforment ces données premières du futur caractère. Mais l'homme peut accepter ou combattre, développer ou transformer ces germes. L'homme peut, de cette matière première, dégager la statue de sa personnalité. Il est appelé à former son propre caractère. Le docteur Maudsley a indiqué les moyens à employer pour arriver à vaincre la nature et à la refaire. Pour nous, chrétiens, nous savons que si ces moyens peuvent réaliser des transformations remarquables, leur action reste toujours à une certaine surface; pour un vrai renouvellement de l'être moral, il faut plus que la volonté, la persévérance, la ruse ; il y faut un secours d'en haut.

En tout cas, M. Caro est obligé de reconnaître que peu d'hommes exercent sur eux-mêmes leur pouvoir personnel ; ce qui veut dire que la foule subit l'hérédité et se laisse aller aux influences et aux poussées du dehors et du dedans. Peu d'hommes savent être vraiment libres. On ne naît pas libre. On le devient.

M. Caro fait ensuite ressortir le caractère aristocratique de la

doctrine transformiste qui tend à constituer des castes supérieures ; il rappelle les rêves auxquels se sont livrés les Herbert Spencer, les Renan, sur l'avenir de l'humanité et la part prépondérante qu'ils ont faite aux intelligents et aux savants dans le gouvernement des sociétés en ce futur paradis terrestre. Puis, il oppose à ces splendeurs les perspectives moins riantes que nous ouvrent les de Candolle, les Rey-Lankaster, les Jacoby. Il n'accepte ni le progrès nécessaire ni la décadence fatale. Il revendique, comme nous, une part dans le cours des choses humaines aux « causes morales, hors desquelles tout est obscur ».

Les conclusions sont celles du premier article; l'hérédité est une influence, mais le pouvoir personnel est une réalité.

Nous souscrivons pleinement à ces conclusions. Nous irions peut-être plus loin que M. Caro dans le rôle qu'il convient d'assigner à l'hérédité; et, d'autre part, nous aurions aimé qu'il fondât plus nettement l'existence de la liberté. Il est certain que l'hérédité, même dans les limites où M. Caro restreint son action, paraît contraire à l'admission de la liberté. Pourquoi l'éloquent philosophe croit-il néanmoins à la liberté? Comment comprend-il que l'hérédité et la liberté soient compatibles dans le même individu? N'aurait-il pas valu la peine de le dire? à moins que l'on tienne qu'il est impossible de le dire. Mais il eût alors valu la peine d'avouer cette impossibilité et de montrer pourquoi on n'était pas embarrassé par cet aveu. Après cette légère critique, si même c'en est une, citons quelques lignes frappantes sur la portée de nos actes :

« Il y a de quoi trembler en pensant à toutes ces formes diverses de responsabilité qui nous incombent dans l'histoire future d'une race. Un vice, un penchant contracté, peuvent avoir un retentissement considérable dans un avenir qui nous échappe. Et, de même, l'habitude du bien, le goût des sentiments nobles et délicats, une culture élevée de l'esprit et assidue de la volonté, peuvent modifier la nature d'une manière heureuse, même le tempérament, lequel est transmissible. Il y a donc un élément de transmission du mal qui dépend de nous, une sorte de péché originel, physiologique ou instinctif, que nous pouvons transmettre diminué ou affaibli. Ancêtres qui resteront inconnus à leurs descendants et qui, à leur tour, ne les connaîtront pas, les hommes de chaque génération n'en sont pas moins tenus à leur égard par

des devoirs de justice et de charité. Il faut absolument que cet ordre de considérations entre dans notre éducation morale. On a eu raison de dire que parmi les influences diverses qui mènent l'homme, une des plus puissantes est celle des morts. Un long passé pèse sur nous. Il dépend de nous que le présent que nous faisons pèse d'un poids moins lourd sur nos descendants, ou que, du moins, nous leur fassions la tâche moins difficile qu'elle ne nous a été faite à nous-mêmes en améliorant, autant que cela est possible, toute chose autour de nous et la nature morale en nous. »

II

Nous en venons aux questions plus directement, plus exclusivement morales.

La thèse de M. Vallier sur l'intention morale est un livre étrange. Il prend l'idée de Kant, que l'acte moral est l'acte accompli par respect pour le devoir, et la poussant à bout, il s'efforce d'établir que l'intention fait toute la moralité de l'acte, d'où suit cette conséquence inévitable que les actes les plus mauvais peuvent être rendus bons par l'intention et que la fin justifie les moyens. Peu importe l'acte en lui-même. Une seule chose importe, c'est qu'on veuille faire son devoir. Mais qu'est-ce que le devoir et à quoi le reconnaître? Kant a bien indiqué quelques critères que M. Vallier n'approuve qu'en partie. Selon lui, le critérium des actes obligatoires, le plus apparent, le plus net, c'est de faire ce qui déplaît. D'où suit cette conséquence, c'est que si l'on avait du plaisir à faire son devoir, on n'aurait plus aucune vertu ; et qu'il faut, pour assurer sa moralité, conserver ses inclinations mauvaises. L'auteur cherche bien à se défendre contre une telle conclusion, mais peu de gens trouveront sa réponse solide. Il suit encore de tout ce qui précède que le bonheur est indifférent à la vertu ; qu'elle n'a pas besoin de croire à la vie future ; que l'immortalité peut bien être une grâce du Créateur, mais n'a absolument aucun rôle à jouer dans la moralité : d'ailleurs, les bons eux-mêmes seraient plutôt effrayés qu'encouragés

par la perspective d'un éternel resplendissement dans le bien. Je le crois volontiers, puisque le bien, c'est ce qui déplaît! Il faut pourtant avouer que ce sont là de singuliers héros du devoir qui n'ont pas appris à l'aimer par dessus tout, et à trouver leur bonheur suprême à l'accomplir.

Tout cela est mêlé de pages d'une haute inspiration morale. Il y a un sentiment austère de l'autorité souveraine et absolue du devoir, un haut dédain pour la sensibilité, une haine de l'égoïsme, une prédication de justice et d'amour, une glorification du renoncement qui donnent à certaines parties du livre une saveur morale vigoureuse et fortifiante. Mais, d'autre part, on se heurte à des abaissements de l'idéal moral qui n'ont rien d'édifiant : plusieurs fois, on voit s'ouvrir des portes par où peuvent passer toutes les misères de la casuistique jésuitique : le tutiorisme, le probabilisme, la fin justifiant les moyens, le conseil de commettre de petits péchés pour en éviter de plus grands, etc., etc. Mais ce qui plus encore que ces détails produit une impression pénible, c'est le point de vue général de l'ouvrage. Kant, du moins, avait conservé la foi en un ordre moral de l'univers. Il croyait à un règne des fins, à un Royaume de Dieu, à un souverain bien. Il croyait au triomphe de la justice. Rien de tout cela ne subsiste chez M. Vallier. On ne sait pas pourquoi il y a un devoir; on ne voit pas quel est le but des luttes contre la nature; les victoires du bien sont sans conséquence; l'œuvre morale est une œuvre triste et inféconde; elle ne crée rien, elle n'aboutit à rien. M. Vallier dit que la vertu est son but elle-même, qu'elle se suffit. Mais, c'est un but qui n'est pas atteint, c'est un but qui échappe quand on croit le saisir, ou plutôt, nous l'avons vu, c'est un but qui fait peur au vertueux lui-même : offrir à l'homme moral la parfaite, l'éternelle vertu, c'est le désespérer. Il préfère la mort.

De tels ouvrages, loin de fortifier la morale, en feraient douter (1).

(1) M. Dauriac, parlant de ce travail dans la *Revue philosophique* de mai 1883, pose cette question : « Peut-on savoir si M. Vallier est du côté de « Kant ou du côté de M. Renan, s'il prend le devoir au sérieux et en sage, « ou s'il le prend à la manière d'une distraction, la moins décevante de toutes, « je veux dire, en dilettante? »

III

J'en dirais volontiers autant de l'article de M. Guyau sur *la Critique de l'idée de sanction* (1). S'il est une idée implantée dans la conscience morale de l'humanité, c'est celle de la responsabilité. S'il est une nécessité, partie intégrante et constitutive de l'ordre moral, c'est que la loi morale ait sa sanction, que le malheur soit attaché au mal et le bonheur au bien. Il y a là un fait de conscience si essentiel et si manifeste que Kant lui-même, niant que la considération du bonheur personnel puisse entrer dans les mobiles de la vertu, a postulé l'existence de Dieu et la vie future pour rendre parfaite la sanction qui ne s'accomplit pas ou s'accomplit imparfaitement en ce monde. M. Guyau entreprend de nous démontrer que tout cela repose sur des méprises et des contradictions; que l'idée de sanction n'a de valeur qu'au point de vue social, et encore, non pas comme punition d'actes passés, mais comme moyen de prévenir des actes futurs; que, dans le domaine moral, l'idée de sanction est une injure à la dignité de la loi qui ne veut être défendue que par elle-même, et une injustice à l'égard du coupable lui-même. L'*impunité*, voilà la véritable sanction, la seule qui puisse convenir à la loi morale. L'article conclut assez inopinément par l'affirmation du droit au bonheur de tous les êtres, quels qu'ils soient. « La majeure partie des êtres vivants, bons ou mauvais, aurait donc droit dans l'idéal à une réparation, à une sorte de balance des joies, à un nivellement universel... Que cela ait jamais lieu, aucune induction, tirée de la nature, ne peut le faire supposer, tout au contraire, mais nous disons que cela *devrait* avoir lieu, et cette compensation générale de toutes les souffrances, nous aimons naïvement à l'espérer. » Qui aurait jamais cru que M. Guyau renouvellerait le système des compensations de ce bon M. Azaïs, dont on s'est tant amusé jadis?

Malgré les grâces de style dont le philosophe-poète a su orner sa discussion, elle n'est guère solide. Il a emprunté à Spencer, qu'il a si victorieusement réfuté dans sa *Morale anglaise contem-*

(1) *Revue philosophique*, mars 1883, p. 243-281.

poraine, sa façon d'argumenter par rapprochements, comparaisons et assimilations, et son procédé ordinaire d'explication du supérieur par l'inférieur, façon et procédé d'une rigueur douteuse et pour cela même fort commodes, avec lesquels on peut prouver tout ce qu'on veut, ou pour mieux dire qui ne prouvent rien et pourraient tout au plus servir d'illustration à une thèse déjà démontrée. M. Guyau y joint des arguments dont il fournit lui-même, sans s'en apercevoir, la réfutation. Donnons-en un exemple. C'est la volonté qui a fait le mal, dit-il, et c'est la sensibilité que vous frappez. C'est comme un médecin qui, appelé pour guérir un bras malade, couperait l'autre à son patient. Que cet argument est fort, n'est-ce pas? Eh bien! c'est le plus fort de tout l'article, du moins celui sur lequel l'ingénieux écrivain fait le plus de fond, celui qui compose presque toute la substance de son argumentation. Cela n'empêche pas que deux ou trois pages plus loin il dit, en tout autant de termes : « Après tout, le vice comme la vertu ne sont que des formes que se donne la volonté, et par-dessus ces formes subsiste toujours la volonté même, dont la nature semble être d'aspirer au bonheur. » D'où il suit que c'est bien la volonté qui est punie et non un autre, pour la faute qu'elle a commise, quand le coupable est rendu malheureux.

M. Guyau trouve tout simple que des criminels soient heureux! bien plus, il donne à entendre qu'étant déjà si malheureux d'être mauvais, ils auraient droit (!) à plus de bonheur que les bons. C'est une nouvelle morale que n'avaient pas le privilège de connaître les hommes avant notre grand siècle et dont M. Guyau se fait le révélateur et l'apôtre : Pour mériter le plus grand bonheur, il faut la plus grande corruption morale!

Il y a de quoi illustrer à jamais une époque et un homme!

IV

C'est à la notion même d'obligation morale que s'attaque M. Paulhan (1). Il cherche à expliquer la formation de ce senti-

(1) « De l'obligation morale au point de vue intellectuel » (*Revue philosophique*, mai 1883, p. 496-510).

ment étrange et unique, trait distinctif de l'homme dans tous les temps, sous tous les cieux et à tous les degrés de civilisation ou de barbarie. Il paraît que la genèse imaginée par Spencer ne contente pas M. Paulhan, puisqu'il en cherche une autre; je le comprends de reste. Voyons si la sienne est faite pour nous satisfaire.

Sans nier l'action d'autres éléments, M. Paulhan attribue à l'attente un rôle considérable dans la formation du sentiment de l'obligation morale. Le verbe *devoir* ne s'applique-t-il pas à un fait futur aussi bien qu'à un fait obligatoire, et le substantif *obligation* n'indique-t-il pas de même la nécessité d'un acte à venir aussi bien que le caractère impératif d'une certaine manière d'agir? Enfin, le même terme *loi* n'exprime-t-il pas le *devoir être* des phénomènes naturels et le *devòir être* des actes moraux ?

L'enfant, comme l'animal d'ailleurs, voit certaines personnes accomplir habituellement certains actes ; il s'attend à ce que, dans des circonstances analogues, elles agissent de la même façon. Il impose ainsi, dans son esprit, une sorte d'obligation aux personnes de se conduire d'une certaine façon ; si elles trompent son attente, il s'étonne, il s'indigne. De cette obligation imposée aux autres, l'enfant arrive aisément à avoir l'idée d'une obligation imposée à lui-même. On prend tâche autour de lui, du reste, de lui faire et de lui apprendre à se faire cette application personnelle.

L'enfant a donc le sentiment d'une obligation qui peut pourtant ne pas se réaliser. C'est ce que M. Paulhan appelle une sorte d'état inférieur de l'idée du devoir.

Maintenant que l'homme se fasse, sous l'action de son milieu, un certain idéal grossier ou raffiné, moral ou immoral, il y aura dans son esprit l'idée d'une loi morale prescrivant certaines manières d'être et d'agir; mais au fond, cette obligation le ramènera toujours à l'attente ou à la représentation vive de certains actes.

A mesure d'ailleurs que l'homme pratique la loi morale, son accomplissement devient plus facile et plus spontané : on peut toujours prédire avec plus de certitude l'acte bon ; la loi morale tend à devenir loi naturelle, et le tracé de l'évolution tend à rejoindre son point de départ.

Voilà en quelques mots l'explication donnée par M. Paulhan de

la formation de l'obligation morale. Il a bien quelque part le sentiment d'une objection fondamentale qui ruine tout son bel échafaudage : les hommes donnant habituellement l'exemple du mal plutôt que celui du bien, c'est le sentiment de l'obligation au mal qui devrait, d'après le raisonnement de M. Paulhan, se former dans l'âme humaine ; et quand l'enfant connait un être méchant, comme il s'attend à des actes mauvais de sa part, il doit approuver si ce méchant fait le mal, et s'indigner s'il fait le bien. Pressentir une objection n'est pas la lever. Ce que M. Paulhan dit à propos de cette difficulté est d'une insuffisance absolue.

Ces prétendues explications mettent toujours dans leurs suppositions précisément ce qu'il faut expliquer. Ainsi M. Paulhan ne prend pas garde que l'indignation ressentie par l'enfant contre des actes qui ne sont pas ceux sur lesquels il comptait, ou par le sauvage contre son fétiche qui n'a pas fait ce qu'on lui avait demandé, renferme un élément moral. Ce n'est pas du simple déplaisir, ni même de la simple colère ; c'est de l'indignation, c'est-à-dire un sentiment au fond duquel se trouve l'idée que la justice a été violée.

Je veux bien que l'on m'explique la formation de nos idées morales ; et je suis prêt à accepter toute évolution qu'on me montrera aboutissant à l'impératif catégorique. Peu m'importe le moyen dont Dieu s'est servi pour produire en moi l'être moral ; mais que l'explication explique réellement et ne nie pas.

V

M. Fouillée (1) ne cherche pas à expliquer la liberté, cette autre notion fondamentale de la morale ; il la nie résolument.

Après avoir soutenu dans un article précédent (2), que les raisons mécaniques ou logiques en faveur de la liberté morale ne sont que des expédients philosophiques, parce qu'elles sont tirées

(1) *Revue philosophique*, avril 1883, p. 345-378 : « Les arguments psychologiques en faveur du libre arbitre. »

(2) *Revue philosophique*, déc. 1883 : « Les nouveaux expédients en faveur du libre arbitre. »

d'un ordre d'idées hétérogènes à l'ordre moral, il s'efforce, dans la livraison d'avril de la même *Revue*, de réfuter les arguments psychologiques mis en avant pour établir le libre arbitre. Je n'ai pour ma part, aucun embarras à confesser qu'il me serait impossible de répondre à cette réfutation : il est certain que la foi en la liberté renferme des difficultés insolubles ; si j'avais pu oublier que selon le mot de Malebranche la liberté est un mystère, M. Fouillée, par son impitoyable argumentation, me l'aurait rappelé. Il y a longtemps que je pense que, sur le terrain du raisonnement, le déterminisme n'a jamais la bouche fermée. Mais, il ne peut tenir un moment sur le terrain moral : il a contre lui le monde moral tout entier ; ni responsabilité, ni obligation morale, ni vertu, ni vice, ni bien, ni mal ne sont possibles avec la négation de la liberté.

M. Fouillée montre quelque impatience à rencontrer constamment sur son chemin, tantôt sous une forme, tantôt sous une autre, cette redoutable et décisive objection. Il dit que c'est toujours sous des variations diverses l'*argument paresseux*, connu déjà des anciens; et que, pour être si vieux, cet argument n'en est pas plus fort. Il suppose un déterminisme inerte, tandis que le déterminisme, le vrai, est essentiellement actif. On est souvent étonné de voir les plus habiles et les plus prompts à saisir les points faibles des systèmes des autres, s'aveugler si complètement sur leur propre pensée. Ils ont coulé le moucheron, ils avalent sans sourciller le chameau ; c'est toujours l'histoire de la paille dans l'œil du voisin. M. Fouillée se figure qu'il a détruit à jamais l'argument paresseux, en disant que le vrai déterminisme est actif. Comment ne voit-il pas qu'on lui répondra : Si mon déterminisme me pousse à agir bien, j'agirai bien ; s'il me pousse à agir mal, j'agirai mal. Je n'y puis rien, et je n'ai pas à m'en soucier. Donc, ni responsabilité, ni obligation, ni vice ni vertu.

Mais, notre habile critique pense avoir trouvé une conception qui, échappant à ce terrible argument parresseux, toujours renaissant, concilie ensemble la vérité du déterminisme avec les avantages de la liberté. C'est sa théorie favorite de l'idée force. Une idée, c'est le produit d'un mouvement moléculaire et c'est la cause d'un mouvement. Une idée tend donc à l'action nécessairement. S'il se forme en nous l'idée du bien, de la liberté, que ces

idées répondent ou non à des réalités, elles tendront à se réaliser; si nous concevons l'idéal de la fraternité, par exemple, et si nous pensons qu'il dépend de nous de le réaliser, nous nous y emploierons de toute la force de notre conviction. C'est ainsi, que le déterminisme est actif et n'est point du tout contraire à la morale proprement dite.

Je ne m'arrête pas à signaler la grosse difficulté qu'accepte sans sourciller la pensée, en d'autre cas, si délicate de M. Fouillée, à savoir l'identité de nature de l'idée et du mouvement, cette énormité, devant laquelle s'arrête du Bois-Reymond, que l'idée n'est que du mouvement transformé. Il suffit à mon but de montrer que l'éternel *argument paresseux* relève la tête plus que jamais, quand notre éminent philosophe prétend l'avoir définitivement écrasé : s'il se forme en moi un idéal d'égoïsme, ou seulement, quelque beau que soit mon idéal, la conviction que je ne puis rien faire contre mes passions et mon tempéramment, je m'emploierai en toute sécurité de conscience, grâce à votre belle philosophie de l'idée force, à me satisfaire moi-même sans souci ni de morale ni de fraternité. Or, veuillez bien remarquer que M. Fouillée s'efforce tant qu'il peut, de produire chez nos contemporains l'idée du déterminisme universel d'après laquelle nous sommes forcément ce que nous sommes, et voulons nécessairement ce que nous voulons. N'est-il pas clair que cette idée du déterminisme absolu sera d'après son propre point de vue une idée-force, tendant à se réaliser, c'est-à-dire à créer l'abandon de soi, la passivité absolue? Il s'efforce de prouver que l'idée de la liberté est sans aucun fondement; n'est-il pas évident que, dans la mesure où il réussira à faire accepter sa démonstration, il détruira cette idée force de la liberté sur l'influence de laquelle il compte pour déterminer l'action morale. On comprend qu'une illusion puisse exercer un grand pouvoir; mais une illusion dévoilée, une idée dont on sait qu'elle est une erreur absolue, n'a pas plus de force qu'une paille desséchée. M. Fouillée commence par nous persuader que la liberté est une chimère appuyée sur des chimères, puis il nous dit que la croyance en la liberté possède une grande puissance; elle est nécessaire pour le perfectionnement humain ; et il nous laisse là. Croit-il avoir fait autre chose que de donner une nouvelle force à l'*argument paresseux?*

Dans un autre article (1), M. Fouillée s'efforce d'expliquer comment l'idée de la contingence des futurs et celle de la liberté, dans l'individu et dans l'espèce, peut se produire dans la supposition du déterminisme universel, puis il tâche de prouver que ni le calcul des probabilités ni les résultats de la statistique ne sont favorables à la liberté ou à la contingence. Cette dernière partie de la démonstration vise particulièrement M. Renouvier qui, sans doute, se défendra contre une critique qui tend à ruiner une des parties les plus originales de ses *Essais*.

Ce qui nous intéresse le plus dans ce subtil article, c'est d'abord la déclaration que le sentiment de la liberté, fixé dans la nature humaine par l'hérédité, est un privilège et une puissance (d'où suit, pour le dire en passant, qu'en s'efforçant de le détruire, en le montrant illusoire, M. Fouillée travaille à abaisser et à affaiblir l'humanité, ce qui paraît peu conforme à sa belle morale de fraternité); c'est ensuite la doctrine résumée dans les derniers mots de l'article : « Je ne pense pas les choses futures uniquement parce qu'elles seront, mais elles seront en partie parce que je les pense. »

M. Fouillée suppose qu'un homme sait, d'après la connaissance qu'il a de lui-même et du milieu où il doit vivre, quelle sera sa conduite future, au moins dans toutes ses circonstances importantes. Cette prévision entre immédiatement dans le nombre des causes qui agissent sur sa conduite et la déterminent. Cet homme découvre qu'il devra être assassin. Cette idée est de nature à le déterminer à ne pas l'être. Oui, si cet homme a le sentiment de la liberté, de la responsabilité, du devoir; mais, si vous avez mis à la place de tout cela le sentiment du complet et universel déterminisme, c'est-à-dire, la ruine de toute morale obligatoire, la prévision de ses crimes futurs ne fera que le décourager de toute lutte et le précipiter dans la voie fatale.

VI

M. Renouvier a entrepris de répondre aux objections de

(1) *Revue philosophique*, juin, p. 585-610 : « Le libre arbitre et la contingence des futurs. »

M. Fouillée contre le libre arbitre. Il y a consacré, dans la *Critique philosophique* (1), de remarquables articles qui méritent d'être lus et étudiés, comme tout ce qui sort de la plume de ce vigoureux et profond penseur. Malheureusement, il n'est pas de ceux que l'on analyse; il ne sacrifie jamais aux grâces; il n'a de souci que pour l'exactitude de l'expression et la rigueur du raisonnement; aucun ornement, aucune amplification; trop habituellement, le langage des hautes mathématiques qui n'est pas à la portée ni du goût de tout le monde. Il aurait plus de droit que Vinet à se mettre du nombre de ces auteurs qui ont besoin d'être traduits. Du reste, il en vaudrait la peine. On se prend à regretter, quand on le voit aux prises avec M. Fouillée, que le goût et l'agrément du style ne soient pas toujours du côté de la force et de la profondeur de la pensée. Plusieurs des lecteurs de la *Revue des Deux-Mondes*, peut-être même de la *Revue philosophique*, s'ils ont le courage de prendre en main la *Critique philosophique*, seront, je le crains, un peu rebutés par la manière sévère et un peu pesante de M. Renouvier, et trouveront peut-être qu'un homme qui plaisante aussi agréablement et parle avec tant de clarté et d'aisance que M. Fouillée doit avoir raison. Ceux qui vont au fond des choses et ne craignent pas l'effort dans l'étude de ces ardus problèmes seront, je crois, d'un autre avis.

D'ailleurs, M. Renouvier marque nettement son point de vue. Le déterminisme universel et la liberté sont aussi indémontrables l'un que l'autre. Ni l'expérience, ni le raisonnement, ni la science ne peuvent établir l'un plus que l'autre. Ce sont, à le bien voir, deux hypothèses entre lesquelles il faut choisir; et le choix est décidé par des motifs tirés de l'ordre moral. Cela ne veut pas dire qu'on nie tout déterminisme. La part qu'il faut lui faire et que lui fait M. Renouvier est immense dans le monde et même dans la vie de l'être libre. Mais, la liberté doit avoir sa part; quelque minime qu'elle soit ou qu'elle paraisse, ses effets peuvent être immenses.

Les pages où M. Renouvier établit qu'il n'y a pas d'acte intelligent et moral, pas d'acte libre sans motif, et que la motivation bien comprise n'est pas contraire à la supposition du libre arbi-

(1) 13 et 20 janvier; 22 juin; 7, 14, 28 juillet et 25 août 1883.

tre, nous ont paru des plus remarquables dans ces articles où tout est à méditer sinon à retenir.

M. Renouvier fait quelquefois la leçon, d'une façon un peu rude, à son brillant adversaire. Il termine sa discussion en disant : « M. Fouillée ne s'est pas placé au point de vue du criticisme phénoméniste, et il ne l'a pas compris. » C'est sévère — et c'est vrai. Mais, est-ce uniquement la faute du fin critique s'il n'a pas toujours compris? Je sais qu'un philosophe doit toujours comprendre ce qu'il prétend juger. Je demande pourtant un peu d'indulgence pour M. Fouillée.

VII

La discussion que M. Renouvier soutient avec M. Secrétan (1) est sur un tout autre ton, sans être moins instructive. Les attaques de M. Secrétan ont été non seulement courtoises, mais affectueuses ; les réponses ne le sont pas moins. Ce sont deux amis qui discutent non sans quelque vivacité, mais en restant amis. Nous devons reconnaître que sur quelques points, nous serions disposé à donner raison à M. Renouvier, soit quand il reproche à M. Secrétan d'arriver à nier l'individu, soit quand il se justifie lui-même sur telle ou telle partie de sa propre doctrine. Mais, nous ne pouvons nous expliquer que par un malentendu la persistance de sa critique au sujet de l'amour, érigé par M. Secrétan et par tous les moralistes chrétiens en principe de la morale. Pour prouver que la vraie charité enferme la justice, M. Secrétan avait dit :

« Aimer un être, pensons-nous, c'est vouloir que cet être soit l'être que nous aimons et non pas un autre. Aimer un être libre, c'est vouloir sa liberté. Celui qui veut sa liberté la respecte ; et respecter la liberté d'autrui, c'est observer la justice. Ainsi l'amour renferme en soi la justice, et l'amour séparé de la justice n'est pas l'amour, mais autre chose, tantôt le fanatisme, tantôt quelque autre passion » (2).

(1) *Critique philosophique*, 9, 16, 30 déc. 1882; 6 janv., 3 fév. 1883.

(2) *Revue philosophique*, avril 1882, p. 392.

Il n'est pas facile de comprendre pourquoi M. Renouvier accuse à ce propos M. Secrétan de soustraire à la catégorie de l'obligation le contenu de l'impératif moral. Aimer est ce contenu, et tu aimeras est le premier commandement de la loi qui comprend tous les autres. La justice, renfermée comme tous les autres devoirs dans le principe des devoirs, ne cesse pas pour cela d'être obligatoire. Celui qui n'aime pas n'en demeure pas moins obligé d'être juste, comme il est obligé d'aimer; la violation du premier et de plus grand commandement, ne confère pas le droit de violer tous les autres.

Il y a deux choses que M. Renouvier ne peut pas comprendre, c'est que l'amour sans justice n'est pas l'amour, et que le vrai amour est le devoir même, l'obligation souveraine.

VIII

Nous disions, au commencement de cette chronique philosophique, que toute morale est une métaphysique. C'est justement la thèse que soutient M. Fouillée dans son très intéressant article sur les postulats et les symboles de la morale naturaliste (1). Il démontre dans ces pages remarquables, que « la science de l'*action* est précisément la plus difficile à dégager de toute *spéculation*, qu'elle aboutit plus que les autres à des postulats, à des mystères, à des problèmes sur lesquels la métaphysique roule tout entière et dont l'homme, alors même qu'il ne peut les résoudre par la théorie, est obligé de donner pratiquement une sorte de solution symbolique ». Il fait cette démonstration successivement quant au sujet moral, et quant à l'objet moral. Il va même jusqu'à soutenir que notre rapport non seulement avec nos semblables, mais avec l'univers est impliqué dans tout problème de moralité proprement dite. Je ne puis suivre M. Fouillée dans le détail de son argumentation aussi forte qu'ingénieuse quoique pas toujours assez directe. Il faut que je me borne à en donner un rapide aperçu.

(1) *Revue des Deux-Mondes*, 15 mars 1883.

Sa première thèse, c'est qu'un postulat métaphysique se cache dans les assertions de la morale positive ou naturaliste, relatives au sujet moral qui est la volonté humaine. « Cette puissance personnelle est-elle essentiellement une volonté libre et libérale, dont l'égoïsme ne serait que l'accident, la maladie et la défaillance, ou bien est-elle une nécessité fatalement esclave de soi ? La première supposition s'accorde avec les faits tout comme la seconde. » Nous tranchons la question par notre acte ; il n'est en effet pas autre chose qu'un « postulat pratique », par lequel nous affirmons « soit l'amour d'autrui, soit l'amour de moi » comme le fond absolu de l'être, « la bonne volonté comme une illusion, ou comme l'essence vraie de toute volonté ». C'est de la vraie métaphysique et inévitable. Cela est encore plus évident, s'il est possible, quand il s'agit de l'objet de la moralité, qui est le bien. Ici les points d'interrogation se multiplient, devant la morale naturaliste ; il faut, malgré qu'on en ait, y répondre ; on y répond, même quand on affecte de les négliger, et aucune des réponses qu'on y peut donner n'est affaire de science ou d'expérience : toutes sont des affirmations métaphysiques, des croyances. Quelle est la *valeur* du plaisir en soi ? Pourquoi dois-je mettre le plaisir de tous au-dessus de mon plaisir personnel ? « Le pont purement logique entre l'égoïsme et l'altruisme est aussi impraticable que celui de Mahomet. » Quelle est la *nature* du plaisir ? Il serait étrange qu'on prétendît ériger en objet suprême de notre activité quelque chose dont on ne devrait pas chercher à se faire une idée. La morale est une métaphysique du bien ; et notre conduite dépendra nécessairement de celle que nous nous serons faite. Quelle est l'origine du plaisir ? Est-ce un résultat accidentel d'une rencontre d'atomes ou est-ce le fond même de l'être ? Est-ce un symbole d'autre chose, ou est-ce la réalité même ? Le bonheur, dit-on, c'est le maximum de vie. Soit. Mais, que faut-il entendre au juste par la vie ? Si vous affirmez que la vie organique est tout l'homme, vous tranchez négativement le problème de l'immortalité personnelle ou impersonnelle, c'est de la métaphysique. « La conception de la vie humaine sera nécessairement différente, en théorie et en pratique, selon qu'on considère la vie actuelle comme un tout ou seulement comme une partie d'une existence plus longue, d'une existence indéfinie. » Il y en a qui « rêvent, à tort ou à raison, au delà du monde visible, une société idéale, universelle, où nous nous

retrouverons unis avec autrui, jouissant d'un degré de bonheur proportionné au degré même de notre évolution morale. Est-ce là autre chose qu'un rêve ? Grand mystère où la morale et la métaphysique viennent aboutir, et dont la solution négative ou affirmative suppose tout un système sur l'univers ; car il s'agit de savoir, en dernière analyse, si l'évolution physique du monde est compatible avec ce que nous appelons nos lois morales ».

M. Fouillée a raison de le dire : « M. Spencer a écrit un beau livre qu'il appele les *Data* de la morale ; on ferait tout un livre avec les *postulats* et les *désiderata* de cette même morale. »

Enfin, M. Fouillée soutient que « notre rapport avec nos semblables se trouve mis en question dans tout problème de moralité proprement dite ». C'est une vérité que M. Secrétan mettait naguère en évidence, et qui nous est familière. M. Fouillée la développe à sa façon ingénieuse et saisissante. L'humanité, l'univers, c'est moi — voilà la formule de l'égoïste. Il fait donc, sans le savoir, du dogmatisme, puisqu'il a tout relié à lui-même, comme s'il voulait être pratiquement le principe et la fin, l'alpha et l'oméga de l'univers. Que cette prétention pratique entraîne l'affirmation du phénoménisme universel, c'est ce que je ne songe pas à contester, mais c'est ce que M. Fouillée aurait dû rendre plus manifeste.

Un acte de fraternité, au contraire, affirme que vous et moi, par la partie intelligente et aimante de notre être, nous sommes un. Il est une adhésion à la philosophie de l'idéal.

Ainsi, malgré qu'on en ait, on fait de la métaphysique quand on fait de la morale. « La morale ne saurait se contenter de la surface des choses ; l'enjeu, c'est notre moi tout entier, c'est notre fond même et non pas seulement notre surface. On cherche le réel, et l'on ne peut l'atteindre par la science, on essaie de se le figurer et de le construire par l'hypothèse... La morale proprement dite est une interrogation sur la destinée de l'homme, le sens de l'univers et la valeur de l'existence... Quoi que nous fassions, le sphinx pose devant nous l'énigme universelle. La science peut bien devant lui garder le silence ; mais, vivre, c'est agir, et agir, c'est nécessairement trahir par des signes sa réponse intérieure. » Que cela est vrai et bien dit !

On assure qu'un jour viendra où les hommes naîtront, comme les fourmis, avec l'instinct social ; où ils seront naturellement justes et bons, où les occasions de se dévouer ne se présenteront

plus, où, par conséquent, il ne sera plus nécessaire de faire appel à aucune métaphysique des mœurs, à aucun idéal. Ce sera le règne absolu et paisible de la physique morale. M. Fouillée, qui s'est vanté dans le temps de posséder la philosophie de l'espérance, fait à ces prévisions optimistes de l'évolutionisme et du positivisme, les concessions les plus larges et, disons-le, les moins justifiées par l'état actuel du monde civilisé. Y eut-il jamais, entre les classes sociales et entre les nations de l'Europe, plus de convoitises, de jalousies et de haines ? Le canon et la dynamite jouèrent-ils, en aucun temps, le rôle auquel on semble les préparer de plus en plus ? La criminalité va-t-elle donc en diminuant ? Quoi qu'il en soit, M. Fouillée est optimiste, mais il se refuse pourtant à admettre cette équation absolue entre la nature et la morale qu'on nous prophétise. Il pense qu'il y aura toujours, si ce n'est dans les relations sociales, au moins dans celles de la famille, matière à se dévouer, matière à dominer ses passions égoïstes; et qu'on ne pourra y réussir qu'en faisant intervenir les motifs métaphysiques et vraiment moraux. En tout cas, cette intervention est actuellement nécessaire pour préparer les générations vertueuses de l'avenir. Si tout le monde se mettait à penser avec M. Spencer et les autres que le plaisir est le bien suprême, et que toute métaphysique est une folie ou un rêve, comment développerait-on en soi la vertu de l'altruisme et se rendrait-on facile à soi-même et à ses descendants l'exercice de la justice et du dévouement.

Pour le dire en passant, M. Fouillée a, pour douter de la parfaite félicité promise à l'humanité future par M. Spencer, une raison qu'il convient de noter. « Admettons, dit-il, que l'altruisme se développe par le progrès naturel des sociétés, il en résultera que l'homme deviendra de plus en plus exigeant vis-à-vis de lui-même et vis-à-vis des autres en fait de vertu, c'est-à-dire plus sensible aux imperfections morales ; nous sentirons avec une vivacité croissante tout ce qui peut choquer nos instincts de fraternité, de sympathie universelle. Notre souffrance grandira avec notre moralité. » Que devient l'optimisme de M. Spencer, et quelle est même la valeur de sa définition du bien ?

On croit et l'on répète qu'à mesure que la science positive progresse, la métaphysique se retire et diminue. M. Spencer a cependant reconnu lui-même qu'en s'agrandissant, notre savoir

touche par un plus grand nombre de points à l'inconnu. Plus on sait de choses, plus on sait qu'il y en a davantage encore qu'on ignore. Il suit de là que plus l'homme deviendra savant, plus il devra éprouver le besoin de la métaphysique. Comme le remarque avec raison M. Fouillée, « M. Spencer aurait dû appliquer à la morale ce qu'il a dit de la science et reconnaître que la physique des mœurs, en agrandissant son cercle, augmentera aussi ses points de contact avec la métaphysique des mœurs qui l'enveloppe de toutes parts ».

La conclusion de M. Fouillée est celle-ci :

« A mesure que l'homme deviendra plus parfait et connaîtra mieux la nature, il sera aussi plus porté à concevoir, à désirer, à représenter symboliquement par ses actions un idéal de perfection supérieur à la réalité. S'il renonce au mysticisme, ce ne sera pas en faveur d'un matérialisme brut, mais en faveur d'un idéalisme raisonné qui s'efforcera de transformer la nature même selon ses vues et ses symboles par la force des idées. Au-dessus de chaque sommet gravi par la science, la spéculation métaphysique en montrera un autre encore plus haut, que le premier cachait aux regards ; la morale le prendra pour but à son tour, par cela seul qu'il sera plus élevé et inconnu. L'homme moral est le contraire d'Antée ; ce n'est pas en touchant la terre qu'il reprend des forces, c'est en levant les yeux vers l'idéal lointain et en apparence inaccessible. »

Nous ne savons pas si M. Fouillée s'est donné pour idéal de philosophie la sagesse préconisée et pratiquée avec éclat par M. Renan, et dont le caractère distinctif est de se croire d'autant plus dans le vrai que l'on se contredit davantage, ou si c'est au contraire parce qu'il se préoccupait de la contradiction dans laquelle il se mettait avec lui-même qu'il a habilement glissé çà et là des distinctions comme celle de la morale positive, toute d'observation où la métaphysique n'a rien à voir, et de la morale proprement dite qui est la métaphysique du bien ; ou encore du devoir de ne pas faire intervenir la métaphysique au début de la morale, et de s'y livrer hardiment au terme de la morale. C'est, sans aucun doute, la dernière supposition qui est la vraie ; mais, j'en suis fâché pour M. Fouillée, la précaution si délicatement prise est vaine. Quand M. Fouillée soutenait (*Revue des Deux-*

Mondes, 1879) que la morale n'avait rien à faire avec la métaphysique, il s'agissait de la morale proprement dite et non de la morale improprement dite ; et, aujourd'hui, c'est du plus simple acte de morale qu'il dit qu'il est un postulat pratique, c'est pour l'accomplissement de la morale journalière et non pas seulement pour la construction de la morale scientifique, qu'il réclame l'intervention de la métaphysique. La contradiction est manifeste. Il ne faut pas d'ailleurs s'y méprendre, et accepter trop au sérieux le mot de postulat sous la plume de M. Fouillée.

Celui qui admet l'impératif catégorique avec Kant, celui-là peut parler des postulats de la morale ; reconnaissant dans le bien la loi suprême et universelle des êtres, le but souverain et dernier des choses, il a le droit, plus que cela, il a le devoir d'affirmer tout ce qui est nécessaire pour que le bien se réalise. Il doit arriver à une conception du monde qui soit en accord avec les postulats de la conscience, et cette conception du monde participe à l'autorité et à la certitude du bien dans la mesure où elle est réellement réclamée par la croyance au bien. Mais quand on rejette, comme M. Fouillée, le caractère obligatoire et souverain du devoir, n'est-ce pas chose étrange qu'on nous vienne parler des postulats de la morale? La métaphysique n'est plus, en vérité, qu'un jeu peu amusant ou, comme dit très bien M. Fouillée lui-même, une sorte d'art, de poésie rationnelle, sans portée ni action pratique.

IX

Nous n'avons pas besoin de transition pour entretenir nos lecteurs de l'article de M. Secrétan sur la métaphysique de l'eudémonisme, du pessimisme et de l'impératif catégorique (1). Ces pages singulièrement intéressantes, hardies et suggestives traitent encore des postulats de la morale. Dans une introduction un peu longue, M. Secrétan montre d'une façon piquante et originale la nécessité de supposer derrière ce qui paraît, quelque chose qui

(1) Avril 1883, p. 379-405.

ne paraît pas, et, dès l'origine, dans la nature, l'esprit actif poussant le monde à ses fins. On peut accepter l'évolution transformiste comme la répésentation d'ensemble la plus vraisemblable de la manière dont s'est produit le monde actuel ; mais à moins de statuer que tout vient de rien, il faut bien arriver à l'être qui subsiste par soi, cause et fin suprême de tout.

Après cela, M. Secrétan cherche à comprendre l'être en général d'après la manière dont nous nous apercevons nous-mêmes. Il pose d'emblée cette affirmation « primitive » : être, c'est vouloir être. L'être universel est donc volonté. Mais, vouloir implique un objet, quel est l'objet du vouloir primordial? C'est l'être assurément, et, à ce point de vue absolu, l'être et le bien sont synonymes. Or, le déploiement de l'être est plaisir, son refoulement est souffrance. Il semblerait donc que le vouloir primordial a pour objet le bonheur. « Vouloir le bonheur de tous, vouloir que tous veuillent le bonheur de tous : il n'y a de choix qu'entre ces deux énoncés du devoir. Les moralistes austères ont beau se battre les flancs, le bonheur reste toujours la pierre d'angle sur laquelle s'élève l'édifice de la vertu. » On pourrait donc dire que Dieu est heureux, qu'il veut son propre bonheur, dans lequel est compris le bonheur des êtres finis. Le monde est donc organisé pour le bonheur. Voilà la métaphysique de l'eudémonisme.

Mais, cet optimisme, en présence de la réalité, est à la fois burlesque et odieux. « L'optimisme de telle théologie libérale est la perfection de l'obscurantisme, et pose comme un bandeau sur les yeux de ses fidèles, pour les empêcher de voir les réalités de la vie. » Si la jouissance mesure la valeur de l'être, le monde est mauvais, que ce soit par accident ou par un effet de sa constitution primitive.

Faut-il admettre avec Hartmann que le principe de l'être n'a pas su ce qu'il voulait? Ce serait la négation même de la raison. M. Secrétan dit un peu rudement : « Nous n'entreverrions pas un fond de contradictions plus épais dans la supposition d'un Dieu méchant que dans la supposition d'un Dieu bête » (p. 395). La raison est optimiste, fatalement et malgré tout; c'est l'empirisme qui est pessimiste. La philosophie sincère, celle qui ne ferme pas volontairement les yeux sur les faits est tragique. Voilà pour la métaphysique du pessimisme. Mais la jouissance est-elle vraiment le but de l'être, le bien? En vérité, le bonheur n'est que le

sentiment d'un état, d'une manière d'être; ce n'est à ce titre, que le signe de la perfection de la volonté. D'où il suit que le but de l'être, le bien, objet de la volonté, c'est la perfection de la volonté. La volonté est son objet à elle-même. On arrive à ce même résultat en prenant pour point de départ la vertu, commandée par l'impératif catégorique, puisque aimer autrui (ce qui est cette vertu), c'est vouloir pour autrui une volonté bonne. Le bien, c'est l'être, c'est la volonté, tout cela est abstrait et comme vide, M. Secrétan le reconnaît. La loi morale seule donne à ces abstractions, un contenu positif. Toutefois, l'impératif catégorique, s'il nous porte plus loin que l'eudémonisme et que le pessimisme; s'il nous donne à concevoir un être absolu qui est volonté, qui est liberté, ne nous élève pourtant pas à la conception distincte de l'être en soi; « il nous fait voir dans le bien moral, dans la réciprocité de l'amour, la réalisation la plus parfaite possible de l'activité, de la liberté, en un mot de l'être; il nous prouve que la volonté d'être, identique à l'être lui-même, est en soi volonté du bien; mais cette réflexion ne nous conduit qu'à comprendre la volonté de l'être relativement à nous, sans qu'il nous soit possible de l'appliquer distinctement à l'être dans son principe. Nous savons ensemble que l'être est un et que notre seule notion du bien est la synthèse d'un multiple. »

Telle est la conclusion de ce long et remarquable article. Nous n'arrivons pas à comprendre Dieu, mais la voie qui nous approche le plus de lui, la voie qui nous le fait connaître, au moins dans ses rapports avec nous, c'est la voie morale, c'est la voie religieuse. Ce qui revient à dire que Dieu n'est compréhensible pour nous que dans la mesure où il nous parle dans notre conscience morale, que dans la mesure où il se fait connaître à nous.

Nous aurions des réserves à présenter ou des explications à demander sur la formule « être, c'est vouloir ». Evidemment, M. Secrétan, comme Schopenhauer dont il s'inspire ici pour le dépasser, comprend, dans cette affirmation « primordiale » sous le nom de volonté, la force quelle qu'elle soit. Or, il n'est pas moins manifeste que dans le cours de ses développements, il entend par volonté une force consciente et libre. Mais il est moins évident que, dans ce sens spécial, être et volonté soient synonymes ; cela a besoin d'être démontré.

J'ajouterais volontiers que c'est grand dommage que la pensée

de M. Secrétan ne se développe pas d'une façon plus directe, plus simple, plus claire, qu'elle se livre à des détours où l'on se sent plus d'une fois comme égaré. Mais, en vérité, ne serait-ce pas encore plus grand dommage qu'il ne se laissât pas aller à ces digressions ? C'est là souvent qu'il trouve occasion de jeter quelques-unes de ses idées les plus originales et les plus frappantes à l'adresse des erreurs contemporaines. Nous aurions perdu à la suppression de ces digressions, entr'autres la page intéressante sur la théologie de la liberté, et celle qui contient une apologie si forte et si réservée de ce dogme aujourd'hui « discrédité », dont les Eglises elles-mêmes ne parlent plus, étrangères qu'elles sont au besoin qu'il voulait satisfaire, dogme que lui-même n'ose pas nommer et qui est la Trinité. Il faut quelque hardiesse pour parler sur ce ton d'un tel dogme dans la *Revue philosophique*. Combien parmi les auteurs et les lecteurs de cette publication, et même parmi les théologiens, méritent la leçon contenue dans ces paroles de M. Secrétan : « Si nul n'est tenu d'accorder son assentiment à des spéculations sans contrôle possible, il conviendrait au moins d'en saisir la portée et l'intention. »

X

Ces pages étaient écrites quand nous est arrivée la livraison de la *Revue des Deux-Mondes* (1) qui contient l'important article de M. Fouillée sur la « Solidarité humaine et les droits de l'individu ». On lit en tête les titres des ouvrages de M. de Pressensé (*les Origines*), de M. Marion (*la Solidarité morale*, 2e édition) et de M. Renan (*Qu'est-ce qu'une nation?*). Mais c'est surtout M. Secrétan que M. Fouillée a en vue; et même ses articles dans la *Revue philosophique*, plus que son grand ouvrage sur *la Philosophie et la liberté* et ses *Discours laïques*, quoique il les nomme les premiers. Il semble n'avoir pas conservé un souvenir bien vif de l'œuvre capitale du philosophe de Lausanne, et ne cite qu'une fois, je crois, les *Discours laïques*.

(1) Livraison du 15 août 1883, p. 803-834.

Réjouissons-nous de ce qu'un penseur aussi considérable attire de plus en plus l'attention des philosophes français. L'Académie des sciences morales et politiques s'est fait honneur à elle-même autant qu'à M. Secrétan en le nommant naguère parmi ses correspondants étrangers.

Mais, ne nous y trompons pas, c'est la pensée chrétienne qui est visée par M. Fouillée derrière la doctrine de M. Secrétan. Or, disons-le bien haut : si, à nos yeux, la pensée de M. Secrétan est substantiellement chrétienne, si elle peut être considérée comme une des plus belles interprétations et une des plus puissantes apologies du christianisme sur le terrain de la philosophie ; s'il est avec Vinet celui dont les écrits ont exercé, au temps de notre jeunesse, l'action la plus décisive sur le développement de nos convictions et de notre théologie; si nous le tenons enfin avec reconnaissance et avec respect pour l'un de nos maîtres et l'un de ceux à qui nous devons le plus, nous sommes loin d'identifier sa philosophie avec l'Evangile ; il n'aurait pas la pensée de le faire lui-même.

Il y a donc tel reproche qui atteint justement peut-être la doctrine de M. Secrétan, mais ne touche en rien la doctrine évangélique. Tel est, par exemple, le reproche que fait M. Fouillée à M. Secrétan d'arriver à sacrifier l'individu, et qui ne me paraît que trop justifié. Je ne saurais, pour ma part, reconnaître l'enseignement chrétien ni le postulat de la conscience dans des paroles comme celles-ci : L'individu n'est qu'un moyen, l'individu n'est pas un but pour Dieu, Dieu ne compte pas avec l'individu, ou encore « le véritable sujet moral, c'est l'espèce ». Rien n'est plus décidément individualiste que l'Evangile et la conscience. Du moment où l'individu ne serait pas véritablement un sujet moral et ne serait pas l'objet de l'amour de Dieu et de sa justice, je ne comprendrais absolument rien ni au christianisme ni à la morale. Je sais bien qu'il est difficile d'accorder ensemble la réalité de l'espèce avec la réalité de l'individu, comme la solidarité avec la liberté. Je sais que M. Fouillée triomphe de la contradiction que semblent former ensemble ces termes opposés. Mais, parce qu'on n'a pas trouvé le moyen d'expliquer la coexistence de deux vérités, ce n'est pas une raison de nier l'une au profit de l'autre. La solidarité est un fait et la liberté est un fait. L'espèce est un fait et l'individu aussi. J'arrive à concevoir un

degré du développement moral de l'humanité où la contradiction se résout en sublime harmonie ; mais quand vous me prouveriez que cette conception est un rêve impossible ou un théorème indémontrable, vous ne sauriez ébranler pour moi la réalité des deux faits corrélatifs et opposés. Vous me sommez de choisir l'un à l'exclusion de l'autre pour être logique. Je m'y refuse, j'affirme les deux, pour être vrai et moral. Je suis assuré qu'un jour la conciliation que je ne puis trouver se fera, à mes yeux et aux vôtres. C'est un mystère. Rangeons, si vous le voulez, cette conciliation dans cette région de l'*inconnu* ou de l'inconnaissable que vous acceptez avec Spencer, et passons à une autre difficulté.

Il y a un autre reproche qui semble peut-être plus fondé qu'il ne l'est en réalité, mais dont, en tous cas, je tiens à dégager la doctrine chrétienne. Je veux dire celui qui frappe la conception de l'absolu dans le système de M. Secrétan. Peut-être M. Fouillée n'a-t-il pas été assez métaphysicien sur ce chapitre ; peut-être a-t-il supposé des successions de temps dans ce qui n'en comporte pas, et s'est-il représenté une époque où, selon M. Secrétan, l'absolu était l'absolue indétermination et un temps où cet indéterminé absolu s'est déterminé et s'est fait Dieu. Je ne crois pas que M. Secrétan reconnût là sa propre pensée; et peut-être M. Fouillée aurait-il dû comprendre davantage qu'il y avait là une façon de définir ou de se représenter le *causa sui* qui est le vrai nom de l'absolu et qui est le postulat de la conscience morale. Mais ce qu'il importe de dire, c'est que la façon dont M. Secrétan expose ce mystère lui est bien personnelle, et que plus d'une objection lui serait faite du côté de théologiens fort croyants.

Après cela, avouons que le reste des critiques de M. Fouillée n'est pas fait pour ébranler la conviction de M. Secrétan ni la croyance des chrétiens. Tantôt il confond le mal moral avec le mal physique, qui peut être un bien, qui est souvent un bien, ce qui l'amène à agrémenter sa discussion par la plaisanterie du foin défendu ; tantôt il confond l'ignorance, possibilité du mal, avec l'ignorance, cause du mal, ce qui lui permet de pousser M. Secrétan à faire Dieu l'auteur du mal ; tantôt, et ceci est assez fort, il attribue à M. Secrétan une idée qu'il lui a reproché de tout à l'heure de n'avoir pas eue, l'idée que le mal est causé par les nécessités de l'existence telle qu'elle est constituée sur notre planète et dans l'univers entier, et il part de là, c'est-à-dire de

son idée, qui n'est pas celle de M. Secrétan, pour accabler celui-ci et lui imposer, de par la logique, la doctrine de Schopenhauer « que c'est la volonté universelle et absolue qui a commis la folie de « vouloir vivre », de vouloir se développer dans le monde, et que la seule rédemption possible est l'anéantissement du monde même » !

Et que penser de ces pages curieuses où n'ayant évidemment pas plus compris la vraie pensée de Toqueville que celle de Secrétan, il argumente des dangers de l'Etat-Eglise, qui devient nécessairement Etat persécuteur, contre un homme qui proclame bien haut la séparation de l'Eglise et de l'Etat ! M. Fouillée devrait plutôt prendre garde que c'est contre lui-même le premier qu'il disserte avec tant d'éloquence, et que c'est lui d'abord qui, soit par son déterminisme, soit par sa conception des devoirs et des droits de l'Etat, justifie tous les empiètements sur les libertés individuelles.

Nous arrivons ici au cœur de la question.

M. Fouillée renouvelle et maintient son accusation contre la charité chrétienne ; elle tend invariablement, selon lui, à opprimer autrui pour son bien ; elle est fatalement persécutrice. Pour sauver de la damnation éternelle, qui hésitera, s'il aime ses frères, à employer la contrainte et la violence ?

Qu'il y ait eu des chrétiens et des Eglises qui aient ainsi compris et pratiqué l'amour des âmes, c'est douloureusement vrai. Mais il faut convenir qu'ils n'avaient guère entendu le Maître disant à ceux qui voulaient appeler la foudre sur les Samaritains : « Vous ne savez de quel esprit vous êtes animés ! » et qu'ils n'imitaient guère l'exemple du Dieu de l'Evangile immolant pour les sauver non pas les coupables eux-mêmes, mais son propre fils, et ne voulant exercer sur eux d'autre violence que celle de souffrir et mourir pour eux !

On a déjà dit et répété à M. Fouillée que le grand principe du christianisme, et c'est aussi le principe de la philosophie de la liberté, c'est que le bien n'est rien s'il n'est librement voulu ; il n'y a de perfection morale, il n'y a d'union avec Dieu que celle qui est librement voulue. Prétendre contraindre une âme au bien, c'est une contradiction essentielle et absolue. Contraindre les âmes ! Le chrétien sait qu'il n'en a pas le droit. Les âmes ne sont pas sa chose. Elles sont à Dieu. Le chrétien les aime, il les

appelle, il les supplie, il croirait commettre un sacrilège de vouloir les forcer.

C'est en vain que M. Fouillée fait observer que si la contrainte ne peut rien directement, elle possède une grande puissance indirecte; qu'en fermant la bouche aux docteurs d'erreurs, en ne permettant qu'à la vérité de se produire, en créant enfin une atmosphère où l'on ne respire que le bien, on assure le salut d'un nombre incalculable d'âmes. La charité chrétienne sait qu'il ne lui est pas permis de faire, fut-ce le plus petit mal, pour amener le plus grand bien. Elle est convaincue que c'est tôt ou tard un mauvais calcul; que les saints qui ont cru faire quelque bien en persécutant ont fait plus de mal à la cause de la vérité et du salut que ses plus grands ennemis. Encore une fois, elle se rappelle l'exemple du Maître, du parfait Modèle ; Satan promettait de lui livrer tous les royaumes du monde et leur gloire; or, toutes les puissances de la terre livrées au Christ, c'est-à-dire au Sauveur, c'était l'accomplissement des antiques prophéties : « Je te donnerai tous les peuples pour héritage; » c'était la réalisation du salut de l'humanité, sans la mort de la croix. Mais il aurait fallu employer pour cette fin glorieuse et bénie de mauvais moyens, se prosterner devant Satan ! Le Christ préfère mourir. Arrière de moi, Satan! Il est écrit : « Tu te prosterneras devant Dieu seulement et le serviras lui seul. » Voilà la charité chrétienne ! Voilà le respect du droit, de la liberté des consciences que prêche et qu'inspire le christianisme bien compris, le vrai christianisme.

Qu'est-ce que M. Fouillée nous propose à la place?

Il ne veut pas fonder la liberté de conscience sur Dieu, mais sur l'homme. Soit. Voyons quels peuvent être ces fondements humains dans la doctrine de M. Fouillée? « La liberté de conscience moderne, dit-il, a son vrai principe dans deux considérations psychologiques et humaines, non dans des spéculations métaphysiques ou théologiques qui risqueraient plutôt de la compromettre. « Le premier fondement de la liberté des opinions que M. Secrétan admet lui-même est un fait d'expérience : le caractère essentiellement *spontané* de l'amour et du bonheur. Qu'on accepte ou rejette le libre arbitre au sens où l'entend M. Secrétan, il demeure toujours vrai que l'amour véritable provient de l'intérieur de l'être, soit qu'il vienne d'un déterminisme profond et d'une solidarité naturelle dont il est l'expression sensible, soit

qu'il vienne d'une détermination volontaire et d'une solidarité volontaire; dans tous les cas, l'amour ne commence qu'avec la spontanéité. » Permettez, ce n'est point du tout la même chose : si l'amour vient d'une détermination volontaire, il est évident qu'on ne saurait le produire par la contrainte ; c'est notre thèse, et nous sommes d'accord. Mais si l'amour vient d'un déterminisme profond et d'une solidarité naturelle, c'est tout autre chose; pourquoi ne chercherait-on pas à créer ce déterminisme et cette solidarité? pourquoi la contrainte extérieure n'aurait-elle pas, en certains cas, son rôle dans la formation de cet amour qui, de sa nature, n'est pas libre, mais intérieurement contraint? pourquoi l'Etat, qui, selon M. Fouillée, ne doit pas se borner à une action négative et se contenter de sauvegarder la liberté de tous, mais doit exercer une action positive, ne travaillerait-il pas directement à former le déterminisme, d'où sortira la fraternité? Voilà le germe de la contrainte et de la violence. Chose curieuse, c'est justement l'idée de M. Fouillée. Il a dit à M. Secrétan : « Prenez garde, s'il convenait aux trente millions d'individus qui composent une nation de charger unanimement son gouvernement de protéger non seulement ses biens matériels, mais ses biens spirituels, ce ne serait pas la liberté des consciences, mais ce serait le droit. » Il trouve fort logique cette observation qui lui a été faite à lui-même. Je le crois bien ; elle est très logique contre lui, mais elle ne l'est pas du tout contre M. Secrétan, qui pose en principe la séparation de l'Eglise et de l'Etat et qui pourrait simplement répondre : « Ces trente millions d'individus se tromperaient en chargeant l'Etat d'un soin qui regarde personnellement chacun d'eux. » Mais M. Fouillée admet tout à fait le droit de la majorité d'un peuple, quand elle va à la presque unanimité, de charger l'Etat de tous les intérêts communs à tous. Et il se trouve que c'est lui qui risque par sa doctrine et malgré la générosité de son libéralisme de faire l'Etat persécuteur.

Aussi bien, il reconnaît que ce premier fondement psychologique ne suffirait pas pour assurer la liberté des opinions, si l'on n'y ajoutait un autre fait d'expérience, à savoir la *relativité* des connaissances humaines. M. Fouillée se livre ici à des développements intéressants où se rencontrent plus d'une indication heureuse et féconde dont le moraliste pourra faire son profit, où l'on peut discerner un pressentiment confus des belles observations

de Vinet et de Pascal sur le caractère *inévident* des vérités morales et religieuses. Mais quand on dégage l'argumentation des idées étrangères et des brillants ornements dont l'habile et inépuisable écrivain a recouvert sa nudité, on se trouve en présence du paradoxe le plus insoutenable qui se puisse concevoir : l'ignorance, le doute, voilà le fondement de la moralité et du droit. En sorte que le droit, la moralité naissent et s'accroissent avec notre ignorance. Le minéral n'a pas de droit, car je connais si bien sa composition que je puis le défaire et le refaire à mon gré. Le végétal a plus de secrets pour moi, il commence à avoir quelque droit; je ne dois pas sans nécessité le gâter ou le détruire. L'animal est encore moins pénétrable à ma science que le végétal; aussi dois-je le respecter encore plus et ne me permettre de porter la main sur lui que dans le cas de légitime défense. Enfin, l'homme est pour l'homme le degré suprême de l'impénétrable; c'est aussi à son égard que se formule le droit dans toute sa hauteur et dans toute son étendue. Comprenez-vous le rapport qui existe entre l'ignorance ou le doute et le droit? Pour moi, j'ai beau me creuser la tête, je n'y puis réussir : je ne sais pas ce qu'est cette chose ou cet être; donc, cette chose ou cet être a des droits que je dois respecter; je l'avoue, cette argumentation me dépasse !

M. Fouillée cherche à donner à sa pensée une forme qui la rende plus acceptable; il argumente non plus de notre ignorance quant aux êtres avec lesquels nous sommes en rapport, mais de notre ignorance quant au secret de l'existence universelle. Il dit dans une page qui rappelle son article sur les symboles métaphysiques de la morale naturaliste : « La violation du droit idéal au nom de la force, au nom de l'intérêt matériel et spirituel, c'est du dogmatisme en action qui peut prendre trois formes : soit matérialiste, soit panthéiste, soit théologique. Ce peut être, en premier lieu la traduction intérieure de cette affirmation systématique : le mécanisme est *tout*; il n'y a rien au-delà ni au-dessus; — mais, au-delà? Au-delà, il n'y a pas seulement x, il y a *zéro*. S'il subsistait en dehors des formules mécaniques un x irréductible, cela suffirait pour me faire arrêter avec inquiétude, comme au bord d'un abîme, devant toutes les actions qui impliquent une solution *pratique* du problème, une traduction de l'x en symbole vivant. Violer votre liberté, cela peut donc d'abord signifier : « Le fond absolu

est force et matière, rien autre chose, » c'est la solution du matérialisme dogmatique. Cela peut signifier aussi, selon un autre système : « Le fond absolu est une substance unique dont les individus sont des modes sans valeur propre » c'est la solution panthéiste. Enfin, cela peut signifier encore : « Le principe absolu des choses est un dieu dont je connais par révélation la volonté précise, la loi absolue, à laquelle la volonté de l'individu est subordonnée, c'est la solution théologique. Au contraire, m'abstenir de violer la volonté d'autrui, *tant qu'elle ne viole pas la mienne* (1), voilà l'attitude qui convient à celui qui ne prétend résoudre l'x ni en pure matière, ni en substance unique et nécessaire etc., à celui qui, en général, refuse de dogmatiser et s'abstient. Le *droit* est donc le pendant du doute méthodique et de la « suspension de jugement » des anciens.

C'est fort bien; mais M. Fouillée ne se souvient pas assez de ses propres idées. Accomplir un acte de dévouement, c'est, a-t-il écrit, résoudre pratiquement le problème de l'univers, c'est affirmer toute une conception sur l'essence de l'humanité et le but de la vie. Il devrait donc ajouter : S'abstenir de dévouement, voilà l'attitude qui convient au sage. L'abstention, l'inactivité absolue, voilà la morale qui se fonde sur le doute méthodique; la « suspension du jugement » entraîne, chez les gens raisonnables, la suspension de l'acte; car l'acte, M. Fouillée le dit avec raison, c'est un jugement (2).

Il est assez piquant de voir le partisan du déterminisme actif aboutir logiquement à une doctrine d'inactivité absolue. Toutefois je crois bien que celle logique ne résisterait pas à un certain déterminisme très actif; c'est, en l'absence de toute conviction *absolue*, oui *absolue*, sur le droit, la justice, sur le devoir, le déterminisme des passions. Le doute le plus savant et le plus méthodique ne sera jamais une digue suffisante contre leur débordement. On peut douter de tout, être incapable de dire si le plaisir est le fond de

(1) C'est nous qui soulignons. Cette restriction me rappelle cet ami qui nous disait un jour plaisamment : « J'ai le meilleur des caractères, tant qu'on ne me contrarie pas. »

(2) Voir, dans la *Critique philosophique* du 29 sept. 1883, un solide et sévère article de M. Pillon sur « le vrai principe de la morale selon M. Fouillée » (p. 129-139).

l'être; mais, une chose dont on ne doute pas, c'est de son propre plaisir. Quant tout le reste devient incertain, cette certitude-là demeure; il n'y a qu'à tâcher de s'en assurer la plus grande part. Et c'est dans cette entreprise qu'on se heurte souvent aux hommes et non pas seulement aux choses. S'abstenir de violer la volonté d'autrui, tant qu'elle ne viole pas la mienne, voilà nous dit-on l'attitude du sage qui ne jure de rien. C'est possible, mais m'abstenir quand cette volonté contrarie la mienne, fait obstacle à la mienne, pourquoi, si j'ai le pouvoir en main? Ce serait l'attitude d'un niais et non d'un sage. « Un tiens vaut mieux qu'un on ne sait si tu l'auras. »

Non, jamais la justice et les droits de l'individu ne reposeront sur le doute; sable mouvant sur lequel aucun édifice ne saurait s'établir.

Jamais, non plus, la science fut-elle absolue ne confèrera le droit d'un absolutisme quel qu'il soit. Jamais la conviction la plus certaine, la plus absolue ne confèrera à personne le droit de l'imposer à autrui. Pourquoi? A cause de la valeur absolue de la personne, à cause de la liberté qui fait cette valeur absolue. De par l'*impératif catégorique*, l'individu est appelé à former son caractère moral, et ni ses convictions ni sa conduite n'ont de valeur que si elles sont son œuvre, c'est-à-dire, s'il est libre. Il a donc un droit absolu à être respecté dans sa pensée et dans son activité. Il n'y a pas d'autre fondement humain du droit. Mais ce sont là des affirmations qui contiennent, M. Fouillée devrait le reconnaître plus que personne, toute une conception sur l'ensemble des choses.

N'importe, c'est toujours pour moi un spectacle curieux de voir un philosophe, qui ne croit pas à la liberté, s'échauffer à ce point pour la liberté des opinions.

CHARLES BOIS.

LE SIGNE DE LA CROIX

On sait que le signe de la croix occupe dans l'Eglise romaine une place importante. On n'y peut dire une prière, ni accomplir un acte religieux, sans l'accompagnement du signe de la croix. La croix est regardée comme le grand moyen d'enchantement, comme le grand refuge au moment du danger, comme la ressource infaillible à l'heure de la tentation contre les puissances des ténèbres. On adore la croix avec tout le respect qui est dû au Très-Haut.

Or, ce même signe de la croix, si répandu de nos jours dans l'Eglise romaine, était en usage autrefois dans les mystères babyloniens ; le paganisme l'employait pour les mêmes desseins mystiques et l'entourait des mêmes honneurs. Ce qu'on appelle actuellement la croix dans l'Eglise, n'était nullement à l'origine un emblême chrétien ; c'était le *Tau* mystique des Egyptiens et des Chaldéens, la véritable forme première de la lettre T, initiale du nom de Tammuz (1), qui avait la forme suivante : †

Ce Tau mystique était inscrit, au moment du baptême, sur le front de ceux qu'on initiait aux mystères (2). On l'employait dans toutes sortes de cérémonies comme le plus sacré des symboles. Pour identifier Tammuz au soleil, on le joignait quelquefois au disque du soleil ; quelquefois on le plaçait dans le disque. Peut-être la croix de Malte, que les évêques romains ajoutent à leur nom comme symbole de leur dignité épiscopale, n'est-elle autre

(1) Divinité des Phéniciens et des Chaldéens (Ezéc., VIII, 14).

(2) Tertullien *(De præscript. Hæretic,* ch. XL). Le langage de Tertullien montre que ceux qu'on initiait aux mystères par le baptême étaient marqués au front de la même manière que ses compatriotes chrétiens d'Afrique, qu'on commençait alors à marquer du signe de la croix, au moment de leur baptême.

chose que cette même lettre T ; ce qui est hors de doute, c'est que cette croix de Malte est le symbole du soleil ; Layard, en effet, l'a trouvée à Ninive comme un symbole sacré, et dans une relation si étroite avec le soleil qu'il a conclu à une identification (1). Le Tau mystique, symbole de la grande divinité, était appelé le signe de vie ; on le portait sur le cœur comme une amulette, on le reproduisait sur les vêtements officiels des prêtres, comme aujourd'hui sur ceux des prêtres de Rome ; les rois le portaient à la main, comme signe de leur dignité ou de l'autorité qu'ils tenaient de la Divinité. Les Vestales de la Rome païenne le portaient suspendu à leur cou, comme le font aujourd'hui les religieuses (2). Les Egyptiens faisaient de même, ainsi que plusieurs des nations barbares avec lesquelles ils étaient en rapport, comme le témoignent les monuments égyptiens. Parlant des ornements de quelques-unes de ces tribus, Wilkinson s'exprime ainsi : « La ceinture était parfois richement ornée ; hommes et femmes portaient des boucles d'oreille ; souvent ils avaient une petite croix suspendue à un collier ou au col de leur vêtement. » Cette dernière coutume ne leur était pas spéciale : on trouve des traces de croix peintes ou façonnées, dès le XVe siècle avant l'ère chrétienne (3). Il y en avait chez presque toutes les tribus païennes. La croix était adorée par les Celtes païens, longtemps avant l'incarnation et la mort de Jésus (4). C'est, dit Maurice, un fait remarquable et bien confirmé, que les Druides avaient coutume de choisir dans leurs bois l'arbre le plus grand et le plus beau pour en faire un emblême de leur divinité : ils coupaient les petites branches, et attachaient deux des plus fortes à la partie la plus élevée du tronc, de manière à ce que ces deux branches de l'arbre, s'étendant de chaque côté comme les bras d'un homme, présentassent avec le corps l'aspect d'une énorme croix ; sur l'écorce, en plusieurs endroits, ils gravaient aussi la lettre Tau (5). La croix était adorée au Mexique longtemps avant que les catholiques romains y eussent pénétré ; on y élevait de grandes croix de pierre, sans

(1) Layard, *Ninive et Babylone*, p. 211 ; *Ninive et ses ruines*, t. II, p. 446.
(2) Père Lafitan, *Mœurs des sauvages américains*, t. I, p. 442.
(3) Wilkinson, t. I, p. 376.
(4) Crabb, *Mythologie*, p. 163.
(5) *Antiquités indiennes*, t. VI, p. 49.

doute au dieu de la pluie (1). La croix, ainsi adorée par beaucoup de nations, ou regardée comme un emblême sacré, était le symbole indubitable de Bacchus, le Messie babylonien, car il était représenté avec un bandeau couvert de croix. Ce symbole du dieu babylonien est aujourd'hui en honneur dans les immenses landes de Tartarie où règne le Bouddhisme, et la manière dont on l'y représente fournit un commentaire frappant du langage dont Rome se sert pour désigner la croix. Bien que la croix, dit le colonel Wilford dans les *Recherches asiatiques*, ne soit pas un objet de culte chez les Bouddhistes, elle est leur devise et leur emblême de prédilection. C'est absolument la croix des Manichéens, portant des fleurs et des feuilles. Cette croix qui produit des fleurs et des feuilles (et même des fruits, paraît-il) est appelée « l'arbre divin, l'arbre des dieux, l'arbre de la vie et de la connaissance, produisant ce qui est bon et désirable, et se trouve dans le paradis terrestre » (2). Que l'on compare ceci à la manière dont Rome parle de la croix, et l'on verra combien la coïncidence est exacte. Dans l'office de la croix, elle est appelée l'arbre de vie, et on enseigne à ses adorateurs à l'invoquer ainsi : « Salut, ô croix, bois triomphal, véritable salut du monde ; de tous les arbres, il n'en est point un seul dont les feuilles, les fleurs, les boutons puissent être comparés aux tiens. O croix, notre unique espérance, augmente la justice de l'homme pieux, et pardonne les fautes du pécheur. » (3). Peut-on croire, en lisant le récit scripturaire de la crucifixion, que ce récit ait jamais pu se transformer en une pareille bizarrerie de feuilles, de fleurs, de boutons, ainsi qu'on le voit dans l'office romain ? Mais si l'on considère que la croix bouddhiste comme celle de Babylone était l'emblême certain

(1) Prescott, *Conquête du Mexique*, t. I, p. 242.

(2) *Recherches asiatiques*, t. X, p. 124.

(3) *Revue de l'Epître*, du Dr Gentianus Harvet, de Louvain, p. 251. A. Voici l'une des stances de cette hymne, dans l'original :

O crux, lignum triumphale,
Mundi vera salus vale!
Inter ligna nullum tale
Fronde, flore, germine.

Cette hymne a été mise en vers par les ritualistes de l'Eglise anglicane. Voir le *London Record*, avril 1842.

de Tammuz qui était connu comme la branche de gui, ou « celui qui guérit tous les maux », il est facile de voir pourquoi l'initiale sacrée est couverte de feuilles et pourquoi Rome, en l'adoptant, l'appelle « le remède qui maintient la santé, guérit les malades et fait ce que le pouvoir seul de l'homme ne pourrait jamais opérer ».

Ce symbole païen paraît s'être introduit tout d'abord dans l'Eglise chrétienne d'Egypte et généralement dans l'Afrique. Un passage de Tertullien, datant du milieu du III° siècle, montre à quel point l'Eglise de Carthage était alors infectée du vieux levain (1). L'Egypte en particulier, qui n'a jamais été entièrement évangélisée, semble avoir la première introduit dans l'Eglise ce symbole païen. La première forme de ce qu'on appelle la croix chrétienne, découverte en Egypte sur des monuments chrétiens, est évidemment le Tau païen, ou le « signe de vie » égyptien. Que le lecteur lise avec soin ce passage de Wilkinson : « On peut citer un fait bien plus curieux encore concernant ce caractère hiéroglyphique (le Tau) ; c'est que les premiers chrétiens d'Egypte l'ont adopté au lieu de la croix qui lui fut *plus tard* substituée ; ils le mettaient en tête de certaines inscriptions comme on le fit plus tard pour la croix. Car bien que le docteur Young ait des scrupules à croire les déclarations de sir A. Edmonstone, d'après lequel on la trouve aussi dans les sépulcres de la grande Oasis, je puis affirmer que ce dernier a raison, et que beaucoup d'inscriptions avec un Tau en tête sont conservées aujourd'hui sur les plus anciens monuments chrétiens »(2). Voici évidemment ce qu'il faut conclure de cette citation : en Egypte, la première forme de ce qu'on appela plus tard la croix, n'était autre chose que la Crux Ansata, ou le « signe de la vie », porté par Osiris et tous les autres dieux égyptiens ; l'*ansa* ou *manche*, fut plus tard mis de côté, et devint le simple Tau, ou la croix ordinaire comme on la représente aujourd'hui, et qu'en la mettant sur les tombes on n'avait nullement l'intention de rappeler la crucifixion du Sauveur ; c'était tout simplement la marque d'un profond attachement aux anciens symboles, attachement qui resta toujours puissant chez ceux qui, en adoptant le nom et la profession chré-

(1) Tertullien, *De Coronâ Militis*, ch. III.
(2) Wilkinson, t. V, p. 283, 284.

tienne, demeurèrent encore dans une grande mesure, païens de cœur et de sentiments. C'est là et là seulement l'origine de l'adoration de la croix. Ceci paraîtra sans doute bien étrange à ceux qui ont lu l'histoire de l'Eglise, comme beaucoup le font encore même parmi les protestants, à travers des lunettes empruntées au catholicisme. Cela semblera surtout bien incroyable à ceux qui se rappellent la fameuse histoire de la croix apparaissant miraculeusement à Constantin. Cette apparition eut lieu, paraît-il, la veille de la victoire décisive qu'il remporta au pont Milvius, et qui décida du sort du paganisme et du christianisme, en détrônant le premier pour établir réellement le second. Si cette histoire tant de fois racontée était vraie, elle donnerait une sanction divine au culte de la croix. Mais examinons-la attentivement suivant la version ordinaire, et nous verrons qu'elle repose sur une erreur, erreur dans laquelle sont tombés plusieurs historiens, Milner par exemple. Voici comment s'exprime ce dernier : « Constantin allant de France en Italie contre Maxence pour une expédition qui devait l'élever ou le renverser, était en proie à la plus vive anxiété. Il comprenait qu'il avait besoin d'être protégé par un dieu ; il était disposé à respecter le Dieu des chrétiens, mais il voulait une preuve satisfaisante de son existence et de son pouvoir ; il ne savait comment l'obtenir, et ne pouvait se contenter de cette indifférence et de cet athéisme dans lesquels sont tombés après lui tant de capitaines et de héros. Il pria avec tant de ferveur et d'importunité, que Dieu exauça ses prières. Une après-midi, comme il marchait à la tête de ses troupes, il vit dans les cieux une croix resplendissante, plus éclatante que le soleil et accompagnée de cette inscription : « Tu vaincras par ceci ! » (1). Ses soldats et lui furent terrifiés par cette apparition ; jusqu'à la nuit Constantin réfléchit à cet évènement. Christ lui apparut pendant son sommeil, avec le même signe de la croix et lui ordonna de prendre ce symbole pour enseigne guerrière. » Voilà le récit de Milner, quelques mots suffiront à montrer qu'il ne repose sur aucun fondement. Je crois qu'il ne vaut pas la peine d'examiner s'il y a eu ou non quelque signe miraculeux. Il peut y avoir eu, comme il peut ne pas y

(1) *Histoire de l'Eglise*, t. II, p. 41. Milner cite Eusèbe, *Constant*, XVII. Mais il y a là une erreur, c'est *De Vità Constant*, liv. I, ch. XXVIII et XXIX, p. 193.

avoir eu, en cette occasion, *dignus vindice nodus*, une crise qui nécessitât l'intervention divine. Toutefois, je ne rechercherai pas s'il y a eu un fait extraordinaire. Ce que je prétends, c'est que à supposer que Constantin, dans cette circonstance, ait été de bonne foi et qu'il y ait eu dans le ciel une apparition merveilleuse, ce ne fut pas le signe de la croix, mais quelque chose d'entièrement différent, le nom de Christ. Ce qui le prouve, c'est le témoignage de Lactance, précepteur de Crispus, fils de Constantin, et l'auteur le plus ancien qui traite ce sujet, en même temps que le témoignage incontestable fourni par les étendards même de Constantin, qui nous ont été transmis sur des médailles frappées à cette époque. Voici le témoignage de Lactance, il est très décisif : « Constantin fut averti en songe de faire sur les boucliers de ses soldats le signe céleste de Dieu, avant d'engager le combat. Il suivit cet ordre, et écrivit sur les boucliers le nom de Christ, en y gravant la lettre X. » (1). Or, la lettre X est l'initiale du nom de Christ, et équivaut à la lettre grecque *Ch*. Si donc Constantin suivit l'ordre qu'il avait reçu, lorsqu'il fit le signe céleste de Dieu sous forme de la lettre X, c'était cette lettre X, comme symbole de Christ et non pas le signe de la croix qu'il aperçut dans les cieux. Quand on fit le labarum ou le fameux étendard de Constantin, nous savons par Ambroise, le célèbre évêque de Milan, qu'on le fit d'après le même principe mentionné par Lactance, c'est-à-dire simplement pour arborer le nom du Rédempteur. Ambroise l'appelle *labarum, hoc est, Christi sacratum nomine signum* (2) : *labarum*, c'est-à-dire, l'enseigne consacrée par le nom de Christ (3).

(1) *Lactance, de Moribus persecutorum*, XLIV, p. 565.

(2) *Ambrosii opera*, t. IV, p. 327.

(3) Epître d'Ambroise à l'empereur Théodose sur le projet de restaurer l'autel païen de la Victoire dans le Sénat romain. Ce sujet du labarum a été mal compris, parce qu'on ne comprenait pas le vrai sens de ce mot. Bryant déclare qu'il s'appliquait à l'étendard qui portait le croissant et la croix, mais il ne donne aucune preuve de son affirmation. Le mot est évidemment originaire de l'Orient. Il vient de *lab*, agiter, ou remuer de côté et d'autre et *âr*, être actif. Ainsi labarum veut dire simplement une bannière ou un drapeau agité çà et là par le vent, ce qui s'applique parfaitement au langage d'Ambroise : « Une enseigne consacrée par le nom de Christ », ce qui veut dire une bannière.

Il n'y a pas la plus légère allusion à une croix, mais seulement au nom de Christ.

Si nous examinons l'étendard de Constantin, nous trouverons une confirmation éclatante des témoignages de Lactance et d'Ambroise. En effet, nous voyons que cet étendard, orné des mots : « *hoc signo victor eris* », (par ce signe tu vaincras), qui, dit-on, furent adressés du ciel à l'empereur, n'a de la forme d'une croix absolument que la lettre X.

Dans les catacombes de Rome, sur un monument élevé à Simphonie et à ses enfants, nous avons une allusion distincte à l'histoire de cette vision ; mais cette allusion montre bien que c'est la lettre X et non la croix, qu'on regardait comme le signe céleste. Voici les mots qui sont en tête de l'inscription :

In hoc vinces : (1)

X

Ce qu'on donne ici comme signe victorieux, ce n'est pas autre chose que la lettre X. Sans doute, on trouve quelques exemples de l'étendard de Constantin où l'on voit une barre en croix à laquelle est suspendu un drapeau qui contient la lettre X (2), et Eusèbe, qui écrivait que la superstition et l'idolâtrie faisaient des progrès, s'efforce de montrer que la barre en croix était l'élément essentiel de l'enseigne de Constantin ; mais c'est évidemment une erreur ; la barre en croix n'était rien de nouveau et n'était pas du tout particulière à l'étendard de Constantin. Tertullien (3) montre que cette barre en croix se trouvait longtemps auparavant sur le vexillum, l'étendard de la Rome païenne, qui était orné d'un drapeau ; et on s'en servait simplement pour tenir ce drapeau déployé. Si donc cette croix était le signe céleste, il n'était pas besoin d'une voix divine pour ordonner à Constantin de la fabriquer ; en la faisant ou en la déployant, on n'aurait excité aucune attention spéciale de la part de ceux qui l'auraient vue. Rien, absolument rien ne nous montre que cette fameuse légende : « Tu vaincras par ceci », se rapporte à cette barre en croix ; mais nous avons la preuve la plus décisive que cette légende se rap-

(1) Par ceci tu vaincras.

(2) Dr Maitland, *L'Eglise dans les Catacombes.*

(3) *Apologeticus Adv. Gentes,* ch. XVI.

porte au X. Or, ce qui prouve bien que ce X ne représentait pas le signe de la croix, mais la première lettre du nom de Christ, c'est que le P grec qui équivaut à notre R, y est inscrit au milieu, formant avec elle CHR. Tout le monde peut s'en convaincre en examinant les gravures des Horæ Apocalypticæ de M. Elliott (1). L'étendard de Constantin était donc précisément le nom de Christ; que ce conseil vînt du ciel ou de la terre; qu'il fût donné par la sagesse humaine ou par la sagesse divine, en supposant que Constantin fût sincère dans sa profession de christianisme, cette inscription n'était pas autre chose qu'une application littérale de cette parole du psalmiste : « Au nom de l'Eternel, nous déploierons nos bannières. » Arborer ce nom sur les étendards de la Rome impériale était une chose absolument nouvelle, et la vue de ce nom devait, sans aucun doute, donner une ardeur peu commune aux soldats chrétiens de Constantin qui allaient combattre et vaincre au pont de Milvius.

Dans les remarques qui précèdent, j'ai supposé que Constantin avait agi de bonne foi comme chrétien. Sa bonne foi cependant a été mise en doute (2) et je ne puis m'empêcher de soupçonner que ce X n'ait été employé dans deux sens, l'un chrétien, l'autre païen. Il est certain que le X était en Egypte le symbole du dieu Ham, et comme tel était exposé sur la poitrine de sa statue (3). Quelle que soit l'hypothèse qu'on accepte, à propos de la bonne foi de Constantin, la preuve divine qu'on invoque pour adorer la croix ne repose sur aucun fondement. Quant au X, il est hors de doute que les chrétiens qui ne connaissaient rien des machinations et des trames secrètes, le prenaient, comme le dit Lactance, pour l'équivalent du nom de Christ. A cet égard, donc, il n'avait pas beaucoup d'attrait pour les païens qui, même en adorant Horus, avaient toujours été accoutumés à employer le Tau mystique ou croix, comme le signe de vie ou le charme magique qui assurait tous les biens et préservait de tous les maux. Aussi, quand les multitudes païennes envahirent l'Eglise au moment de la conversion de Constantin, elles apportèrent dans l'Eglise, comme les demi-païens d'Egypte, leur vieux symbole favori. Il en résulta

(1) Horæ, vol. I, p. 226-240.
(2) Par Gavazzi, dans *la Parole libre*.
(3) Wilkinson. vol. VI, « Khun ».

que bientôt, à mesure que l'apostasie s'accentuait, le X qui en lui-même n'était pas un symbole contre nature du Christ, le véritable Messie, et qui déjà avait été regardé comme tel, fut entièrement mis de côté, et le Tau, signe de la croix, le signe incontestable de Tammuz, le faux Messie, lui fut partout substitué. Ainsi, par le signe de la croix, Christ a été crucifié une seconde fois par ceux qui se disent ses disciples.

J. E. CERISIER, *pasteur*.

Traduit et abrégé de l'ouvrage anglais de M. Hislop : *Les deux Babylones (6e édition)*.

LES QUATRE SOURCES DES LOIS DE L'EXODE

Par C. Bruston (1883) (1)

Cette brochure, extraite de la *Revue de théologie et de philosophie* de Lausanne (1883, nº 4) et tirée à un très petit nombre d'exemplaires, a pour but de montrer que les nombreuses difficultés et incohérences du récit de la promulgation de la Loi (Exod. XIX-XXXIV) proviennent de ce qu'il se compose de quatre récits différents, réunis et combinés. L'auteur essaie de reconstituer chacun de ces quatre récits, puis il les compare entre eux. Il résulte de leur comparaison que les lois gravées sur les tables de pierre n'étaient pas le Décalogue, comme on le croit généralement, d'après le Deutéronome, mais ce que l'auteur appelle le Dodécalogue, c'est-à-dire une série de douze lois religieuses, dont quelques unes se retrouvent dans le Décalogue, mais dont la plupart lui sont étrangères.— Il en résulte aussi que « le livre de l'alliance » dont il est question au chapitre XXIV ne désigne pas l'ensemble des lois qui précèdent, comme le croient la plupart des commentateurs, mais seulement le Dodécalogue.

L'auteur pense que les résultats qu'il expose « sont peut-être de nature à jeter quelque lumière sur l'histoire du culte israélite ». Toutefois il ne présente qu'à titre de conjectures les conséquences qui lui semblent (à cet égard) ressortir de son étude, sachant, dit-il, combien ces questions sont obscures et complexes. Mais il présente avec une pleine confiance au public théologique sa distinction de quatre sources, au lieu des trois qu'on admet habituellement. A côté des deux auteurs élohistes et du jéhoviste, il réclame une place pour un second auteur jéhoviste, postérieur, suivant toute vraisemblance, aux trois autres, mais encore fort ancien, puisque l'auteur du Deutéronome a dû avoir sous les yeux le même texte de l'Exode que nous.

Ces divers résultats nous paraissent assez importants pour mériter d'être signalés à nos lecteurs.

(1) Librairie Laforgue, à Montauban. — Prix : 2 fr.

Pour la rédaction générale :

Le Directeur-Gérant : CHARLES BOIS.

MONTAUBAN. — IMP. ADMINISTRATIVE ET COMMERCIALE, J. GRANIÉ, BOUL. DE LA CITADELLE

REVUE THÉOLOGIQUE

LUTHER JUSQU'EN 1520

DISCOURS

Prononcé à l'ouverture de l'année scolaire 1883-84, dans la Faculté de Montauban, le 15 novembre 1883, par M. Jean MONOD, professeur

Il y a, cette année, quatre siècles de la naissance de Luther. Il était naturel que le quatrième centenaire de celui que je n'hésite pas à appeler le plus grand homme des temps modernes fût célébré avec éclat dans sa patrie; mais assurément il est naturel aussi que cette fête soit celle de toutes les Eglises de la Réformation, confondues, en dehors des agitations et des blessures de la politique, dans un même sentiment de reconnaissance envers le père de la Réforme, et surtout envers celui qui a suscité ce puissant instrument pour affranchir et relever son Eglise.

Appelé à ouvrir, dans notre Faculté, un nouvel exercice scolaire, j'ai cru que je devais, cette année, au lieu de traiter une question de théologie, vous parler de Luther; mon sujet m'était comme imposé par les circonstances, bien qu'il n'appartienne pas directement à ma chaire, et malgré la difficulté de renfermer une étude historique dans les limites d'un discours.

Outre que la dogmatique et l'histoire se touchent par bien des points, nos églises réformées françaises et leurs écoles de théologie tiennent à honneur de saluer ce centenaire et d'affirmer par là le lien étroit qui les rattache à l'œuvre de Luther, par delà celle de Calvin. Il est vrai que la Réformation française avait eu, avec Lefèvre d'Etaples et ses cardeurs de laine, à Meaux, un point de départ distinct de celui de la Réformation allemande, et qu'elle conserve, à côté d'elle, son caractère indépendant et original. Cependant, c'est évidemment en Allemagne que l'ébranlement religieux fut le plus considérable, et de là que les idées nouvelles se répandirent au dehors avec le plus de rapidité. Bien que l'œuvre de Luther portât trop l'empreinte du génie national de son pays pour pouvoir être transportée, telle quelle, dans d'autres contrées, néanmoins son action se fit ressentir partout; ses écrits pénétraient en France; on trouvait à la cour de François Ier et de sa sœur Marguerite des hommes instruits, venus d'Allemagne et attachés, pour la plupart, aux doctrines du réformateur; c'est sous le nom de « Luthériens de Meaux » que les disciples de Lefèvre d'Etaples furent, pendant quelque temps, désignés, et leur enseignement était stigmatisé comme une « peste luthérienne ». Les deux réformations (auxquelles nous pouvons ajouter celle de la Suisse) sont donc sœurs. La séparation des Eglises luthérienne et réformée fut une faute, et cette faute un malheur. Quelles que soient entre elles les divergences de tempérament et de caractère, ni leur foi ni leur histoire ne suffisent à justifier cette scission; tout ce qui pourra tendre à un rapprochement doit être accueilli avec empressement par le protestantisme entier. Pour nous aussi, comme pour nos frères de la Confession d'Augsbourg, raconter et apprécier l'œuvre de Luther, encore trop peu connue parmi nous, c'est remonter au berceau de nos plus chères croyances et feuilleter quelques-uns des plus beaux titres de notre noblesse religieuse.

Les sources d'une étude de ce genre abondent aujourd'hui. Depuis une dizaine d'années surtout, nous assistons à l'éclosion de toute une littérature du sujet, concernant soit la personne

de Luther, soit son temps, soit un point spécial de son activité (1). Grâce aux investigations les plus patientes et à la plus grande sagacité historique, la lumière s'est à peu près faite sur cette époque féconde, principalement sur les détails du mouvement religieux qui en fut le centre, et qui, avec la Renaissance, et plus encore qu'elle, a été l'avènement du monde moderne.

Un tel courant de recherches, préparant scientifiquement la célébration du centenaire de 1883, ne pouvait manquer de provoquer un courant opposé. En effet, de vives attaques ont été dirigées dernièrement, en Allemagne, contre Luther, par des écrivains catholiques distingués, surtout par Janssen ; ces attaques et les réponses protestantes qu'elles ont provoquées, entre autres de la part du professeur Koestlin, ont encore contribué à populariser et à élucider le sujet, en lui donnant l'intérêt immédiat et palpitant d'un débat contradictoire. Mais, quelle que soit la valeur de plusieurs de ces ouvrages, la source la plus sûre d'une histoire de la vie de Luther, ce seront toujours ses propres écrits, vaste collection de pamphlets, lettres, sermons, commentaires, où cet homme si expansif et si simple se peint tout entier. On vient de publier, à Weimar, le premier volume d'une édition définitive de ses œuvres, qui, entre les divers monuments élevés à la mémoire du réformateur, sera, sans contredit, le plus digne de lui.

Obligé de restreindre le champ spacieux qui s'ouvrait devant moi, j'ai désiré, pour vous faire connaître Luther, rattacher mon récit à une année de sa vie, l'année 1520. Il a alors trente-sept ans ; il a atteint la maturité de son génie et de son développement religieux ; ses convictions ardentes se sont peu à peu coordonnées dans son esprit ; instruit par les évènements, en pleine possession de lui-même, il sait où il va et à quelles conditions il atteindra son but. Ce qui m'a surtout engagé à fixer votre atten-

(1) Le premier volume de la *Vie de Luther*, par M. F. Kuhn, vient de paraître, malheureusement trop tard pour que j'aie pu en profiter, en rédigeant ces pages. Cette publication importante était impatiemment attendue. Elle répond à un désir général dans notre protestantisme français.

tion sur ce moment de sa vie, c'est que cette année fut celle de la publication de trois écrits de Luther, d'assez peu d'étendue, mais qui furent, en réalité, trois actes importants de sa carrière, et où les idées fondamentales de la Réformation sont mises dans la plus vive lumière. Connaître ces écrits, c'est avoir saisi son œuvre à son vrai point de départ et dans ses traits caractéristiques. L'année précédente, en 1519, c'est comme malgré lui que, dans sa célèbre discussion avec le docteur Eck, à Leipzig, Luther s'était vu contraint, par l'habileté de son contradicteur, à dégager de ses affirmations antérieures ce qu'elles renfermaient réellement, savoir : la non-infaillibilité du pouvoir papal. L'année suivante, en 1521, il comparaissait devant la diète de Worms : c'est tout dire; le pas héroïque est fait, sans espoir de retour; le lien avec Rome a été rompu, une nouvelle Eglise est sortie de l'ancienne. C'est entre ces deux dates que nous le voyons, en 1520, ramasser ses forces, comme l'athlète antique, préciser sa pensée, préparer ses armes, jeter son cri de guerre et marcher en avant, comme voyant Celui qui est invisible.

Mais par quels degrés en était-il arrivé là? Il est indispensable de le savoir. Nous ne nous rendrons compte de ses convictions et de ses projets, en l'année 1520, ce printemps de la Réforme, qu'à la condition de connaître les grands traits de son histoire spirituelle, jusqu'à ce moment.

La Réformation mûrissant dans l'âme de Luther, puis s'annonçant dans trois de ses écrits, en un mot, « Luther jusqu'en 1520 », tel est donc le sujet qui va nous occuper.

L'enfance de Luther a été difficile; ce fut une première préparation à son œuvre. Fils de paysans pauvres, il ne connut d'abord la vie que par ses côtés austères; c'était apprendre à la connaître sous son aspect réel. En outre, son père, homme laborieux et sévère, chargé d'une nombreuse famille, élevait ses enfants d'après le procédé sommaire recommandé par Salomon : « Celui qui ménage la verge hait son fils ». A ce compte, le petit Martin dut sentir fréquemment combien ses parents l'aimaient. A cette dure école, l'enfant contracta, dès ses premières années, la double habitude de l'obéissance passive et de la crainte

de l'autorité. Il avait dix-huit ans quand il se rendit à l'Université d'Erfurt, muni d'un assez solide bagage d'études classiques, rompu à l'usage de la langue latine, qu'il parlait et écrivait avec facilité, et doué d'un caractère fortement trempé. Il possédait non le génie patient et systématique qui fait les grands théologiens, mais une intelligence très vive, avide de lumières et une volonté aussi énergique que persévérante ; aussi ne tarda-t-il pas à s'enrichir de toutes les connaissances qu'on enseignait à la jeunesse d'alors. Le goût des choses de l'esprit se fortifia en lui : nouvelle et sérieuse préparation à son œuvre, puisqu'il fallait que le réformateur de l'Eglise du Moyen-Age, immobilisée dans l'ignorance, fût un homme instruit. Aussi Luther fut-il toujours pénétré de cette vérité capitale, éminemment protestante, que la foi, loin de redouter la science, n'a pas de meilleur auxiliaire qu'elle, pourvu que l'une et l'autre restent fidèles à elles-mêmes. En effet, quand la foi demeure ce qu'elle doit être, une affirmation immédiate de la conscience religieuse, sans prétendre empiéter sur la théologie, quand la science demeure ce qu'elle doit être, la constatation et la systématisation des faits, de tous les faits, psychologiques et extérieurs, sans prétendre supprimer ce qui la dépasse, alors ces deux nobles sœurs marchent la main dans la main, et servent de guides à l'humanité.

A l'Université d'Erfurt, Luther aborda deux séries d'études : les lettres, surtout les lettres latines, et la philosophie. Il s'y consacra, durant quatre ans, avec passion et grand succès. Les lettres, vivifiées par le vent de rénovation qui soufflait d'Italie, lui procurèrent des jouissances tout à fait nouvelles ; il vit s'évanouir devant lui mille traditions fantaisistes dont on l'avait nourri jusques là, et eut l'intuition de ce fait si grave, qu'il peut y avoir en dehors de l'Eglise, dans le monde, des choses excellentes et vraiment belles. Quant à la philosophie, celle qu'on enseignait à Erfurt était cette philosophie scolastique qui, sous l'influence de Thomas d'Aquin, s'ingéniait à faire rentrer les dogmes de l'Eglise dans les catégories d'Aristote, ce qui s'appelait alors concilier la raison et la foi. Il n'y avait pas de questions puériles ou insolubles

qui ne fussent débattues dans les écoles, jusqu'à celle de savoir si c'est le soir ou le matin que les anges ont les idées les plus claires. L'esprit net et vigoureux de Luther échappa sans peine à ces subtilités et à ces spéculations raffinées, dans lesquelles, faute d'une saine méthode, le Moyen-Age s'était laissé retenir. Il conçut même contre la scolastique et contre Aristote une sorte de haine qui, dans la suite, ne s'est guère démentie. A ces travaux et à ces discussions, sa pensée acquérait uue lucidité, sa parole une souplesse qui lui furent plus tard singulièrement utiles. En 1505, il obtenait le diplôme de maître ès-arts.

Mais, au milieu de ces études littéraires et philosophiques, qui, tout en l'absorbant, laissaient en dehors d'elles les besoins de sa conscience, parmi cette jeunesse académique agitée, intelligente, souvent folâtre, Luther sentait monter en lui une inquiétude qui allait sans cesse grandissant. Ce n'était rien moins que le souci de son salut éternel. Le sentiment de son péché, la crainte de la condamnation l'oppressaient. Cette angoisse, une fois qu'elle se fut emparée de lui, resta attachée à son âme comme une flèche que rien ne put en arracher, ni travaux, ni méditations, ni exercices de piété, ni conseils de ses amis qui cherchaient à le rassurer, en lui rappelant l'irréprochable pureté de sa conduite. Dieu est saint; lui devrait l'être; il ne l'est pas : voilà ce qui l'accable. Dans une conscience ainsi troublée pouvaient surgir les résolutions les plus inattendues. Subitement, le 17 juillet 1505, le jeune docteur quitte l'Université et se fait moine. Il entra au couvent des Augustins, à Erfurt même, après avoir fait vœu d'obéir à Dieu, à la vierge et au prieur. Il n'apportait avec lui que son Plaute et son Virgile. Il avait alors vingt et un ans. C'est ici que l'attendait la grande préparation spirituelle dont nous suivons les phases. Cette préparation fut une transformation. Il n'était pas homme à faire les choses à demi; il avait dit adieu au monde; il allait passer sa vie à obtenir, à force de renoncements, le pardon de Dieu et, par ce pardon, la paix de son âme. Le salut par les œuvres, telle était la doctrine fondamentale qu'on lui avait toujours enseignée, à laquelle il croyait sans réserve, et qu'il cherchait à mettre en pratique avec la

loyauté entière qui lui était propre. Mais il avait beau multiplier les œuvres pieuses, elles ne parvenaient pas à le rassurer. Jamais le couvent n'avait eu un moine aussi scrupuleux, ni aussi malheureux. Dieu seul a connu les luttes intérieures dont sa cellule fut témoin; seul, il a su tout ce qui se préparait là, en silence et dans les larmes, pour l'Eglise et pour le monde. L'aiguillon de la conscience qui avait chassé Luther de l'Université le poursuivait dans le monastère. Sous cet aiguillon, il se sent capable de souffrir longtemps, toute sa vie, s'il le faut; mais ce qu'il ne peut pas faire, c'est de l'émousser; la légèreté, dans le domaine religieux, lui fait horreur; les exigences de sa conscience sont les exigences de Dieu même. Le droit de Dieu, la morale suprême, voilà quel fut pour Luther, comme pour Calvin, le point de départ de la Réformation. Il était impossible qu'une telle sincérité ne trouvât pas sa récompense. L'insuccès toujours plus évident de ses efforts, une étude approfondie de la Bible, ses ardentes prières, les conseils du pieux Staupitz, vicaire général des Augustins, furent les moyens dont Dieu se servit pour faire tomber les écailles de ses yeux. Il reconnut qu'il avait fait fausse route, s'abandonna simplement, par un acte de confiance filiale et totale, à la miséricorde de Dieu, et fut, dès cet instant, délivré du fardeau qui l'oppressait. C'était en 1508 : Luther avait reconnu que le pécheur est sauvé non par les œuvres, mais par la foi. Cette vérité, dont il sentait d'autant mieux le prix qu'il n'y était parvenu qu'à travers les combats les plus douloureux, il s'y attacha comme à un roc inébranlable, sans en avoir encore, à beaucoup près, saisi toute la portée. Non seulement ses affirmations définitives de 1520, que nous nous sommes proposé de recueillir, y étaient implicitement contenues, mais l'histoire même de la société religieuse que cet humble moine allait fonder, et qui devait attirer à elle la moitié de la chrétienté de l'Occident, ne fut que l'épanouissement, à travers les plus violents orages, de cette féconde doctrine de la justification par la foi. Qu'on ne l'oublie pas, Luther ne l'avait pas découverte; il la trouva enseignée dans les écrits de l'apôtre Paul, où les docteurs du Moyen-Age l'avaient laissée dormir; il n'a fait que la remettre

en lumière. Par là, il complétait le dogme augustinien; comme base du salut, Augustin avait posé la souveraine grâce de Dieu, selon cette déclaration de saint Paul : « Vous êtes sauvés par grâce ». Luther rappela que l'unique moyen pour l'homme d'avoir part à cette grâce, c'est la foi. Reprenant la déclaration de l'apôtre, dont Augustin avait relevé la première partie, il en releva la seconde : « Vous êtes sauvés par grâce, par le moyen de la foi ». (τῇ χάριτι διὰ πίστεως.)

La grâce divine, cause du salut; la foi en Jésus-Christ, moyen de la posséder, tel est le fond de l'enseignement que Luther avait trouvé dans l'Evangile. Tel devait être aussi le principe d'une rénovation de la société chrétienne Si le pécheur est sauvé par la foi, il ne l'est pas par l'Eglise. Si la foi est, de tous les mobiles de la vie, le plus religieux, puisqu'elle a pour objet Dieu même, sa parole et son pardon, elle en est aussi le plus personnel, puisque c'est dans le fond même du cœur de l'homme qu'elle a son siège. Il reste dans l'Eglise des conseillers spirituels, des pasteurs des troupeaux; mais entre Dieu et le pécheur il n'y a plus de prêtres. Cette vérité qui n'affranchissait l'homme que pour le donner plus complètement à Dieu, Luther n'en démêlait pas encore les conséquences, lorsqu'il sortit, en 1508, du couvent d'Erfurt, où il avait passé trois années solennelles. Il se rendait à Wittenberg, comme professeur de l'Université que l'Electeur Frédéric de Saxe y avait fondée. En quittant le couvent, il emportait avec lui un trésor d'expériences religieuses, auxquelles désormais il allait rendre témoignage. En effet, toute son activité universitaire et missionnaire fut, dès ce moment, comme un puissant écho de sa vie intérieure : de Wittenberg partaient d'innombrables écrits, pleins de sève, de foi, de franchise, de poësie : pamphlets, sermons, cantiques, qui, à peine composés, étaient lus, colportés, commentés, d'un bout à l'autre du pays. La solidité et la nouveauté de son enseignement, où l'interprétation des livres saints tenait la première place, l'autorité de sa parole, l'élévation de son caractère, l'influence de sa piété, ne tardèrent pas à attirer autour de sa chaire, de toutes les parties de l'Allemagne, une

jeunesse studieuse et ardente. Tous les regards furent bientôt tournés vers Wittenberg, à cause de lui. Avec Luther, la théologie, secouant le joug des formules surannées, devenait une étude attrayante et bienfaisante qui, en éclairant les esprits, fortifiait les cœurs. « A la philosophie, écrivait-il, je préfère la théologie, je veux dire cette théologie qui cherche l'intérieur de la noix, le grain de blé sous la balle, la moelle au dedans de l'os. » Ses cours roulaient sur l'Ecriture sainte, qui était devenue pour lui la source unique de la vérité religieuse, entre autres sur les Psaumes (1) et sur l'Epitre aux Romains. Il expliquait la Bible simplement, grammaticalement, et s'élevait contre ceux qui y cherchent des sens typiques ou allégoriques. « Lorsque j'étais moine, dit-il, faisant allusion à son séjour à Erfurt, j'étais passé maître en allégories ; il n'y avait en moi que des goûts artistiques... mais j'ai renoncé à toutes ces folies ; ma méthode est d'interpréter l'Ecriture dans son sens naturel (tradere scripturam simplici sensui) ; c'est là qu'on trouve vie, force et doctrine. J'ai lu les commentateurs de la Bible ; mais j'ai dû y renoncer : il vaut beaucoup mieux voir avec ses propres yeux qu'avec ceux d'autrui. »

A son enseignement, Luther ne tarda pas à joindre la prédication fréquente, qui lui donna une influence considérable sur les masses. Accoutumées aux déclamations vagues des orateurs de cette époque, elles subissaient, pour la première fois, l'ascendant d'une parole religieuse, populaire et courageuse, qui visait moins à l'émotion qu'au réveil de la conscience, et qui, nourrie de l'Ecriture sainte, reflétait en même temps, avec fidélité, les expériences du prédicateur.

A côté de cette préparation spirituelle de Luther, fruit d'un travail personnel et persévérant, il faut nécessairement placer celle qui lui vint des évènements. Quelques uns exercèrent une grande influence sur ses résolutions futures. De ce nombre est un voyage à Rome, entrepris en 1511, au nom des couvents de

(1) **Les leçons de Luther sur les Psaumes (de 1513 à 1516) ont été publiées en 1876, à Dresde, par Seidemann.**

son ordre, afin de défendre leurs intérêts devant le souverain pontife. Tel était alors son attachement pour son Eglise, qu'à l'aspect de la capitale du monde chrétien, il tomba à genoux, et s'écria, dans la ferveur de sa dévotion : « O Rome sainte! je te salue! » Quelles ne furent pas sa surprise et sa tristesse, en découvrant, sous la Rome idéale qu'avait contemplée son imagination, la Rome actuelle, mondaine, incrédule et dissolue! Il vit ce qu'il n'eut jamais soupçonné, lui, le plus sincère des hommes, la religion tournée en dérision par ses ministres. Il fut consterné de la frivolité et du luxe qui s'étalaient à la cour de Jules II, ce pape plus soldat que prêtre. La papauté, vue de près, avait perdu pour lui son prestige, et il quitta l'Italie, convaincu que si l'Eglise devait être relevée, ce n'était pas de Rome qu'il fallait attendre son relèvement.

De retour à Wittenberg, Luther reprend paisiblement ses cours de théologie et ses prédications, sans oublier sa chère musique, cette consolatrice de ses sombres heures. Loin de songer alors à ébranler le pouvoir de l'Eglise, il était persuadé qu'en travaillant à la réformer dans sa doctrine et dans ses mœurs, il s'en montrait le fils le plus dévoué. Cependant, les évènements se précipitent, et nous assistons à une crise historique qui se déroule autour de quatre personnages principaux : un moine, un cardinal, un docteur en théologie et un pape. Il est intéressant de déterminer la part qui revient à chacun d'eux dans le dernier acte de cette lente préparation qui devait faire de Luther un réformateur.

Ce fut le dominicain Tetzel qui donna, sans le savoir, le signal de la lutte inexorable qui allait éclater entre la religion du rite et la religion de l'esprit. Depuis quinze ans déjà, il parcourait l'Allemagne, afin de recueillir, par la vente des indulgences papales, les sommes nécessaires à l'achèvement de l'église Saint-Pierre, à Rome. On sait ce qu'étaient les indulgences : le surplus des mérites des saints, lequel constituait le trésor de l'Eglise, était vendu à ceux qui manquaient de vertus, et qui, par cette acquisition, se trouvaient exemptés des peines ecclésiastiques prononcées contre eux. Parmi les hommes pieux que

ce commerce révoltait, les uns avaient élevé la voix sans résultat; les autres souffraient en silence. Cependant Tetzel s'approchait de Wittenberg; Luther se lève alors, au nom de la vérité et de la morale outragées; la coupe était pleine; le 31 octobre 1517, veille de la fête de la Toussaint, il affiche, à la porte de l'église du château, quatre-vingt-quinze thèses contre la vente des indulgences, sans mesurer les conséquences de cet acte héroïque. Ce qu'on trouve dans ces thèses, ce n'est point un exposé de la doctrine chrétienne, encore moins un programme de la Réformation; c'est une vive préoccupation du salut des âmes qu'on détournait du pur Evangile par des traditions arbitraires et un formalisme vide. En moins de quatre semaines, les thèses de Luther s'étaient répandues dans toute l'Enrope; des milliers de cœurs leur firent écho. Il était devenu l'homme le plus populaire de l'Allemagne.

A partir de ce moment, chaque pas l'engage davantage; toujours prêt à céder jusqu'à la limite de la conscience, il s'apercevait bientôt que cette limite était atteinte, et sa foi se traduisait en un nouvel acte de résistance, qui n'était pour lui qu'un nouvel acte d'obéissance envers Dieu. C'est ce que l'on vit, l'année suivante, à Augsbourg. Après le moine Tetzel, le cardinal Cajetan. Chargé par le pape de procéder à l'interrogatoire de Luther, Cajetan le fit comparaître devant lui, au mois d'octobre 1518. Cette comparution était redoutable, tellement qu'un des amis du cardinal, voulant rondre l'accusé attentif aux dangers au devant desquels il marchait, crut devoir lui demander où il comptait chercher un refuge. « Sous le ciel », répondit Luther (sub cœlo). Cajetan, versé dans les minuties de la scolastique et du droit canon, mais étranger aux réalités de la foi, coupa court à toute discussion théologique, et se borna à exiger, au nom du pape, avec une insistance extraordinaire, une rétractation pure et simple. La réponse n'était pas douteuse, mais elle était grave; elle était un pas nouveau et marqué dans la voie où Luther s'avançait. En face de Tetzel, il avait cherché, par la proclamation de la vérité, à retenir l'Eglise sur la pente fatale qui l'entraînait. En face de Cajetan, il commettait contre le chef de la chrétienté un acte de révolte froidement délibéré, irrévoca-

blement consommé ; il opposait à son ordre un *non* inflexible, ce *non* bref et absolu qui, sous l'oppression la plus tyrannique, comme devant les séductions les plus perfides, reste toujours la dernière ressource de l'âme humaine. Aussi Cajetan fut-il épouvanté : « Je ne veux plus avoir affaire, s'écria-t-il, avec cette bête, ou, selon quelques uns, « cette bête allemande » ; elle a dans la tête des yeux terribles et des pensées étranges ». On comprend son effroi ; cette bête indomptable qui, grâce à Dieu, n'est pas uniquement allemande, et sous laquelle le prélat se sentait terrassé, n'était autre chose que la foi d'un chrétien.

Un nouveau pas restait à franchir, celui-ci décisif, mais si redoutable que Luther eût évité de le faire, s'il n'y avait été contraint par ses adversaires, savoir l'affirmation que, dans l'Eglise chrétienne, l'autorité suprême appartient, non au pape, mais à la Parole de Dieu. C'était nier l'institution même de la papauté. Ce fut à cette affirmation solennelle que le poussa le docteur Eck dans la fameuse dispute de Leipzig, de 1519. Portant le débat sur son vrai terrain, il défendit à outrance, à l'aide de toute son érudition et de tout son talent, la primauté du pape et, avec elle, la domination absolue de l'Eglise de Rome sur la chrétienté, exigeant que son interlocuteur s'expliquât nettement sur ce point. Luther ira-t-il jusqu'au bout ? Consentira-t-il à se séparer de l'Eglise ? Rompra-t-il avec un passé de dix siècles ? Cette seule pensée le bouleverse. Toutefois, il s'agit des droits de la vérité ; comme plus tard, à Worms, « il ne peut autrement. » Mis en demeure de se prononcer, il se vit réduit à nier, en principe, la supériorité de l'Eglise Romaine sur les autres Eglises. Pénétrant jusqu'au fond de sa propre conviction, il osa affirmer, devant une assistance nombreuse et stupéfaite, que l'Eglise chrétienne existe partout où la parole de Dieu est fidèlement prêchée et reçue avec foi. Une telle déclaration où se trouve, en germe, la doctrine des trois écrits de 1520, était la rupture du dernier cable qui le retenait au rivage. Luther se lançait dans les grandes eaux de la vérité évangélique, soutenu seulement par le Dieu de la vérité. Désormais la Réformation est mûre, c'est-à-dire préparée par Celui que toutes choses ser-

vent. Il faut qu'elle s'accomplisse ; puisque ce ne peut être par l'Eglise, ce sera en dehors d'elle, et même contre elle.

Après Tetzel, Cajetan ; après Cajetan, le docteur Eck ; après le docteur Eck, le pape. Homme du monde, ami des arts et de la belle littérature, enivré de succès, occupé à faire arriver les membres de sa famille aux plus hautes dignités, Léon X ne soupçonnait ni la nature, ni l'étendue du mouvement soulevé par Luther. Il ne pouvait admettre, un seul instant, qu'un humble moine parviendrait à obtenir dans l'Eglise des réformes qu'un saint Bernard et plusieurs conciles successifs avaient en vain réclamées. Cependant, le bruit croissant excité par cette affaire lui fit comprendre qu'il fallait y mettre promptement un terme, et il résolut, à l'instigation de la curie romaine, de lancer contre Luther une bulle qui l'excommuniait, lui et ses partisans. Elle fut signée au mois de juin 1520.

Ce pape léger ignorait combien il est dangereux, même pour le plus absolu des souverains, de froisser cette chose sacrée : la conscience humaine. Celle-ci, représentée alors par Luther, répondit à ce défi impie ; le 10 décembre, à neuf heures du matin, accompagné de plusieurs de ses collègues, entre autres de Mélanchton et de Carlstadt, entouré des étudiants de l'Université, sans colère, avec gravité, devant une des portes de la ville, l'excommunié brûlait la bulle du pape, afin de démontrer, par cet acte symbolique, l'impuissance de toute autorité terrestre, fût-elle la plus haute, lorsqu'elle s'oppose à l'autorité de Jésus-Christ et de sa parole. Ce qui se consumait à ce foyer improvisé, c'était le despotisme séculaire de la papauté : la dernière étincelle qui s'envola dans les airs emportait avec elle la servitude spirituelle du Moyen-Age, et marquait l'aurore des libertés de l'Eglise (1).

Tels furent, jusqu'en 1520, quelques-uns des degrés de ce drame moral, le plus grand de l'histoire moderne. Il faut les

(1) Ce n'était pas la première fois qu'on voyait s'accomplir un acte aussi hardi. Un roi de France, Philippe le Bel, le 11 février 1302, avait fait brûler, à son de trompe, à Paris, une bulle de Boniface VIII.

avoir parcourus, au moins d'un coup d'œil, pour comprendre la portée des traités qui sortirent, cette année-là, de la plume du réformateur et dont nous allons nous occuper.

Luther avait déjà publié un grand nombre d'écrits; mais les circonstances devenaient de plus en plus alarmantes; il voyait tous les jours s'évanouir l'espoir, longtemps conservé, d'une réformation dans le sein même de l'Eglise ; il comprit que le moment était venu de se mettre plus immédiatement en rapport avec les masses populaires pour lesquelles l'Evangile restait voilé, et dont il ressentait si vivement les souffrances. Sous cette impression, il fit paraître, coup sur coup, dans les derniers mois de cette année mémorable, trois brochures où nous le trouvons tout entier, avec sa foi vaillante et sereine, sa sollicitude pour ses compatriotes et sa fougue irrésistible. Ecrits dans un style peu châtié, mais merveilleux d'énergie et de clarté, ces traités sont parmi les monuments les plus caractéristiques de la Réformation. Si les thèses de 1517 l'avaient fait pressentir, on peut dire que les brochures de 1520 l'ont inaugurée et comme formulée d'avance.

En exposer les idées principales sera donc toucher le point vital de notre sujet et faire connaître, d'une manière précise, ce que se proposait Luther à cette époque. Si nous cherchons à pénétrer ainsi jusqu'aux sources vives de la Réforme, ce n'est pas le seul intérêt historique qui nous guide ; nous obéissons à un motif plus immédiat et plus sérieux. Dans un temps de crise comme celui où nous vivons, il est d'une importance suprême pour notre peuple protestant de se retremper à ses origines, aux principes généraux de sa foi, tels que les exposa Luther, au début de son œuvre. Qui ne voit en effet que la lutte engagée par lui s'est poursuivie depuis lui, sans interruption? Deux esprits sont en présence et continuent à se partager le monde moral, l'esprit libéral et l'esprit autoritaire, aboutissant, en religion, l'un, avec le protestantisme, au dogme de la justification par la foi, l'autre, avec le catholicisme, au dogme de la justification par l'obéissance à l'Eglise. Quels que soient les progrès que puissent faire, dans la société moderne, la largeur d'esprit et la

tolérance, ces deux couronnes de notre civilisation; si sincère, si absolu que soit le respect de chacun pour ses adversaires, il faut reconnaître que, pris dans leur rigueur, ces principes sont inconciliables. Il faut choisir : soit de fait, soit de tendance, on est protestant ou catholique. Entre les personnes, l'estime, l'affection peuvent être entières ; entre les principes, le duel est un duel sans trève. Reconnaître la légitimité du principe protestant serait pour l'Eglise Romaine se renier elle-même. L'Eglise protestante se trouvant ainsi réduite, par la force des choses, à vivre de sa vie propre, à former, dans notre patrie, un corps religieux distinct, bien que rattaché par des liens intimes, à la grande tradition chrétienne de tous les temps, c'est pour elle un simple devoir de conservation, c'est-à-dire le plus élémentaire des devoirs, de rechercher, dans le passé, sans amertume, mais sans faiblesse, les traces authentiques de son histoire. En même temps qu'elle se retrempe à la source première de la vérité, par la lecture de l'Ecriture sainte, elle est obligée de remonter sans cesse jusqu'à l'époque de sa fondation, non pour en copier les formes ou en répéter le langage, mais pour y retrouver l'impulsion première et la direction vraie d'un mouvement dont le but, le principe et l'esprit sont, depuis trois siècles et demi, restés essentiellement les mêmes. C'est ce que nous allons tenter de faire d'une manière sommaire, en parcourant les trois brochures de Luther, de la fin de l'année 1520 : la première, sur la décadence de l'Eglise et sur ses vrais défenseurs, savoir, non le clergé, mais les fidèles ; la seconde, sur le dogme chrétien, qui se fonde, non sur la tradition, mais sur l'Ecriture sainte ; la troisième, sur les fruits de la foi : la liberté spirituelle et l'activité chrétienne (1).

La première a pour titre : *A la noblesse chrétienne de la nation allemande, touchant la réformation de la chrétienté* (2).

(1) Ces trois écrits ont été réunis sous ce titre : Die drei grossen Reformationsschriften Luthers, vom Jahre 1520 : Herausgegeben, von Lemme, 1875.

(2) An den christlichen Adel deutscher Nation, von des christlichen Standes Besserung. (Voir la traduction de M. Kuhn, 1879.)

Elle parut au mois d'août, au milieu d'une fermentation générale ; tout ce qu'il y avait dans l'Eglise de soutiens du pape, un parti immense et puissant, s'était déchaîné contre Luther ; les Universités de Cologne et de Louvain avaient condamné son enseignement ; les foudres pontificales allaient fondre sur lui. De plus en plus ému, non de son propre danger, mais de l'abaissement de l'Eglise et de la détresse croissante du peuple, il se décide à parler directement à ceux qui seuls peuvent encore prendre en main la cause de la justice et de la vérité. L'expérience a montré qu'il faut renoncer à compter sur l'Eglise ; elle est restée sourde à tous les avertissements ; les conciles de Pise, de Constance et de Bâle, malgré leurs intentions louables, n'ont rien amélioré. Ce n'est donc point au pape ni aux évêques que Luther s'adressera, c'est aux laïques, à cette noblesse allemande, jeune, rude et grossière, qui sentait brûler en elle le feu du plus pur patriotisme, qui, par son courage et sa loyauté, avait conquis une si haute position au sein de la nation, qui comptait dans ses rangs un Ulrich de Hutten, un Franz de Sickingen, qui avait à sa tête « sa sérénissime et très puissante Majesté Impériale », et où il savait que les chauds amis ne lui manquaient pas. C'était s'adresser au cœur du pays. Il le fit, après avoir envisagé les conséquences de son acte, et malgré la prière de Staupitz, de Lange et d'autres, qui le suppliaient de ne pas jeter ce brandon dans l'Eglise et dans le monde. Son parti était pris ; sa foi l'avait délivré de toute crainte humaine. Un jour qu'il faisait une promenade à la campagne, avec un ami, celui-ci le vit tout à coup s'agenouiller et prier longtemps dans un recueillement profond. En se relevant, il dit : « Maintenant mes canons sont chargés ». — « *Domine Pater*, qu'entendez-vous par là ? » — « Donnez-moi la main, répondit Luther ; le coup portera ; je veux écrire à la noblesse allemande ; si je la gagne à la cause de l'Evangile, vous verrez ce qu'il en adviendra. » Ce livre, daté du 23 juin 1520, était le cri d'un cœur chrétien et d'un homme libre ; il répondait si bien aux besoins et à l'attente du peuple que, dans l'espace de quinze jours, on en vendit quatre mille exemplaires.

Si énergique que soit, en lui même, l'appel de Luther, ce qu'il y eut de plus hardi, de sa part, à ce moment, ce fut de le lancer. Son acte, en effet, était toute une révolution, puisqu'il ne s'agissait de rien moins que de proclamer pratiquement le sacerdoce universel, en d'autres termes, le droit et le devoir de toute âme d'entrer directement en communion avec Dieu, sans intermédiaire humain, et de défendre la cause de la vérité. Aussi appelle-t-il lui-même son acte une folie : « Le temps de se taire est passé ; le temps de parler est venu » ; c'est par ces mots de l'Ecclésiaste que s'ouvre son livre. « Peut-être Dieu se servira-t-il des laïques pour venir en aide à son Eglise, puisque le clergé se montre indifférent... Je pense qu'on me trouvera bien hardi, moi qui suis sans influence et sans autorité... Me blâme qui voudra : je ne songe point à me justifier ; je dois peut-être à Dieu et au monde de faire encore cette folie... Dieu nous fasse la grâce de rechercher uniquement son honneur, et non le nôtre ! »

Après cette préface, dédiée à son collègue de Wittenberg, Nicolas Amsdorf, il entre en matière. Laissons le parler : « Ce sont, dit-il, les souffrances sous lesquelles gémit la chrétienté qui me font pousser ma plainte et chercher un remède... Notre premier devoir est d'apporter ici tout notre sérieux, sans nous confier ni à la grandeur de nos forces, ni à l'étendue de notre raison... Il faut renoncer à toute force visible, et commencer cette entreprise dans une humble confiance en Dieu. » L'entreprise à laquelle Luther mettait la main, dans son petit livre, consistait à renverser le triple rempart derrière lequel se retranchait l'Eglise romaine, savoir : 1° la subordination des laïques au clergé, et, comme conséquence, le clergé soustrait à toute juridiction civile ; 2° le droit du pape d'interpréter seul l'Ecriture sainte ; 3° le droit de convoquer un concile, réservé au pape seul. — Suivons-le, tandis qu'il monte successivement à l'assaut de ces murailles. — La première est la plus forte des trois ; c'est la vraie citadelle du Moyen-Age : la société gouvernée par l'Eglise, c'est-à-dire par ses chefs, le pape, les évêques, les prêtres, les moines, lesquels, en vertu de leur ordination, repré-

sentent, au sein de l'humanité, l'élément divin, tandis que les princes, les seigneurs, les artisans, les laboureurs représentent l'élément profane, lequel doit être assujetti au premier. « Or, dit Luther, entre un laïque et un prêtre, il n'y a d'autre différence que celle qui provient de la charge, de la fonction. « Vous êtes un sacerdoce royal », écrivait l'apôtre Pierre, s'adressant à d'humbles disciples de Jésus-Christ. Nous avons tous même baptême, même foi, même esprit... Jésus, le chef de l'Eglise, n'a pas deux corps, l'un spirituel, l'autre séculier ; il n'y a ici qu'une seule tête, et il ne peut y avoir qu'un seul corps. » La puissance civile chrétienne est donc aussi une partie constitutive du corps de Christ. Loin d'être asservie à la puissance écclésiastique, « elle doit exercer sa charge librement, sans empêchement, sans regarder si elle frappe pape, évêques ou prêtres. Que celui qui est coupable souffre ! » Ce que prêchait Luther, ce n'est point l'autocratie de l'Etat, c'est l'égalité des croyants. Tout chrétien est prêtre : tel fut le premier son que jeta le clairon de la Réforme, et qui retentit aussitôt d'un bout de la chrétienté à l'autre. Le mot décisif était prononcé ; la formule de l'Eglise nouvelle était trouvée.

La chute du premier mur devait inévitablement entraîner celle des deux autres. En effet, dit Luther, « le second mur est plus faible, plus chancelant que le premier », savoir, la prétention du pouvoir spirituel de s'ériger en « maître de l'Ecriture sainte », en se réservant le droit de l'interpréter. « Mais, s'il était vrai que le pape fût supérieur à l'Ecriture sainte, à quoi celle-ci servirait-elle ? Hâtons-nous de la brûler, et contentons-nous des savants messieurs qui sont à Rome... Il faudrait dire alors, modifiant le symbole des apôtres, non : « Je crois à la sainte Eglise universelle », mais « je crois au pape », et réduire ainsi l'Eglise à un seul homme... Nous devons donc être courageux et libres... Le devoir de chacun est de se faire sa foi, de la comprendre et, par elle, de condamner toute erreur ».

Enfin les partisans du pape affirment — c'est la troisième muraille derrière laquelle ils s'abritent — qu'à lui seul appar-

tient le droit de convoquer un concile, ce qui suppose qu'il pourrait, s'il le jugeait bon, n'en convoquer jamais. Ce fut cependant un empereur, ce ne fut pas l'évêque de Rome, qui assembla le célèbre concile de Nicée... Quand un incendie se déclare dans une ville... le devoir de tout citoyen n'est-il pas de crier au secours? Combien ce devoir n'est-il pas plus grand quand le feu du scandale éclate dans la cité spirituelle de Christ, n'importe en quel endroit, fût-ce même dans le gouvernement du pape!... Il n'y a dans l'Eglise d'autre puissance que celle qui consiste à faire le bien. C'est pourquoi, si le pape tentait de s'opposer à la convocation d'un libre concile qui pourrait guérir les plaies de l'Eglise, notre devoir serait de résister à son autorité... « J'espère, dit Luther, en achevant cette triple attaque, avoir enfin anéanti les craintes mensongères au moyen desquelles Rome a trop longtemps effrayé nos consciences. »

Puis, après une revue complète et sévère des abus dont souffre l'Eglise et qu'il voudrait soumettre à l'examen d'un concile, il rappelle à la noblesse chrétienne de l'Allemagne, avec une ardeur incomparable et dans un style qui, pour dire le moins, se ressent trop de la rudesse de l'époque, que le premier devoir de la puissance civile est de protéger les innocents, d'empêcher l'injustice, en particulier de s'opposer à ce que le pape soumette l'empereur à son autorité, puisque, s'il est le représentant du Christ, c'est du Christ « venu sous la forme de serviteur, travaillant, prêchant, souffrant et mourant... de celui qui lava les pieds de ses disciples, mais ne leur laissa jamais laver les siens ».

Telle est, dans ce livre, la hardiesse de ses réclamations religieuses et patriotiques, qu'il s'arrête quelquefois, comme effrayé de sa propre audace, pour s'écrier : « Ne vous irritez pas, chers seigneurs; mon intention est bonne... Si l'idée que j'émets est trop nouvelle et encore inouïe, peu m'importe, pour le moment; je dis ce qui me paraît bon; je veux soulager ma conscience; on est libre de ne pas m'écouter ». Il est à remarquer que Luther, quelle que soit l'énergie de ses convictions, ne cherche pas à les imposer à d'autres; il veut éclairer et ré-

veiller ses lecteurs, non les contraindre. « Ce que je demande à tout chrétien pieux, dit-il, c'est d'ouvrir les yeux, de rester attaché à son baptême, à son Evangile, à sa foi, à son Christ et à son Dieu... puisque ni ange, ni pape ne peut lui donner autant de grâces que Dieu lui en fait trouver dans sa paroisse... »

Voici comment Luther termine son appel à la noblesse : « Peut-être ai-je parlé trop haut, attaqué tant d'injustices avec trop de violence. Qu'y puis-je faire? Mon devoir était de parler. J'aime mieux exciter la colère du monde que celle de Dieu. Dieu m'a forcé à m'avancer toujours plus hardiment. Si ma cause est juste, il faut qu'elle soit maudite sur la terre et justifiée dans le ciel. »

Deux mois seulement après la publication de ce premier écrit, qui ruinait la fausse autorité du catholicisme, Luther en faisait paraître un second, intitulé : *La Captivité de Babylone de l'Eglise* (1). C'était un livre de discussion dogmatique, où il opposait la vérité évangélique à la doctrine centrale du catholicisme, la doctrine des sacrements. Après le Réformateur apparaissait le Théologien populaire. La tentative était plus hardie encore que la précédente, parce qu'elle allait davantage au fond des choses ; mais aussi, sans cette démonstration de la fausseté des principes religieux sur lesquels reposait l'autorité de l'Eglise, le succès du véhément appel à la noblesse aurait été de courte durée. Pour l'Eglise Romaine, les sacrements sont le canal des grâces divines ; ils possèdent, à ce titre, une vertu intrinsèque, qui agit par elle-même, *opere operato*, et qui se substitue inévitablement à la vertu rédemptrice de l'œuvre de Christ. De là vient que hors de l'Eglise qui les administre il n'y a point de salut. Grâce aux sacrements, dont elle a fixé le nombre à sept, l'Eglise a enveloppé toute la vie humaine, depuis le berceau jusqu'à la tombe, d'un réseau de pratiques auquel nul ne peut échapper. Cet asservissement des fidèles à des ordonnances humaines, Luther l'appelle une nouvelle « captivité de Babylone », où gémit le peuple de Dieu. Pour lui, le mensonge est

(1) Prœludium de captivitate babylonica Ecclesiæ.

un esclavage ; dissiper le mensonge, c'est faire œuvre de libérateur; il n'en est point qui lui paraisse plus digne de ses efforts. Or, dans l'Eglise, l'âme qui souhaite de goûter la grâce de Dieu n'y parvient pas; entre elle et son Sauveur se dresse tout un système de cérémonies, au-delà duquel elle ne pénètre jamais. Luther veut lui faire sentir sa captivité. A la lumière de l'Evangile, il passe en revue les sacrements de l'Eglise, ces moyens de grâce, dont elle a fait des instruments de servitude; il rejette, comme inauthentiques, ceux que Jésus-Christ n'a pas institués, cinq sur sept, ne conservant, après d'assez longues hésitations sur la pénitence, que la Sainte-Cène et le Baptême.

Mais, dans l'administration même de la Sainte-Cène, qui est le centre du culte chrétien, comment l'Eglise ne sentirait-elle pas sa captivité, puisque la coupe y est réservée aux prêtres seuls et refusée aux laïques? Jésus-Christ, en l'instituant, a-t-il fait une distinction entre le pain, symbole de son corps, et la coupe, symbole de son sang? N'a-t-il pas dit de la coupe : « Buvez-en tous? » Comment l'Eglise a-t-elle pu ravir au peuple de Dieu un privilège que son divin fondateur lui a accordé? En s'arrogeant ce pouvoir, les prêtres ont oublié qu'ils sont les serviteurs de l'Eglise, qu'ils n'en sont pas les maîtres. En outre, dans la doctrine de la transubstantiation, n'ont-ils pas imposé à l'Eglise une fausse interprétation des paroles de l'institution de la Cène, et sur cette doctrine qui a contre elle, outre l'enseignement biblique, toute l'Eglise primitive et les plus invincibles protestations de la raison humaine, n'a-t-elle pas fondé le sacrifice de la messe, le ferme et permanent appui de son autorité?

Passant à l'examen du sacrement du baptême, Luther reconnaît avec joie que celui-là du moins est resté à l'abri des traditions et des falsifications de l'Eglise. Le baptême est administré, dans sa pureté, comme étant le sceau de l'amour de Dieu, dont chaque âme est marquée, à son tour, le simple et vivant témoignage de la promesse miséricordieuse que Dieu fait à tous les membres de la famille humaine, même aux petits enfants. Cette promesse est celle du salut; c'est à elle qu'il faut s'attacher par la foi. Dans cette promesse, qui est le centre du sacrement du

baptême, sont enveloppées toutes les grâces de Dieu. C'est donc à notre baptême, c'est-à-dire à la promesse divine que le baptême sanctionne, que nous devons toujours revenir, comme au fondement inébranlable de notre assurance pour la vie et pour l'éternité. Il faut donc regarder comme une nouvelle déviation de la vérité biblique, et un nouvel anneau de la chaine qui retient captif le peuple chrétien, l'institution arbitraire d'autres sacrements, à côté du baptême, comme si celui-ci ne renfermait pas déjà en lui la plénitude des dons de Dieu. Par là, l'Eglise Romaine a rejeté dans l'ombre le dogme capital de l'Evangile, le salut par grâce et la justification du pécheur par la foi. — Le reste du traité de Luther, œuvre de critique et de reconstruction dogmatique, est consacré à discuter la valeur des cinq autres sacrements qu'il rejette successivement, au nom de l'Ecriture sainte, comme autant de jougs sous lesquels l'Eglise est captive.

Il nous reste à mentionner le dernier et le plus remarquable des trois écrits que nous examinons : le *Livre de la liberté chrétienne* (1). Il s'ouvre par une épitre de Luther à Léon X, écrite sur l'invitation pressante d'un jeune secrétaire du pape, Charles de Miltitz, qui se flattait encore qu'on pourrait, par de la politesse et des égards mutuels, étouffer toute l'affaire; épitre habile, mélange surprenant de la déférence la plus entière et de la plus indomptable fermeté, miroir fidèle des dispositions de Luther, à ce moment (2). Il commence par reconnaître qu'il a été souvent mordant pour ses adversaires: « Toutefois, continue-t-il, je ne m'en repens pas... A quoi donc sert le sel, s'il ne mord pas? A quoi le tranchant du glaive, s'il ne coupe pas? Maudit soit l'homme qui fait lâchement l'œuvre du Seigneur!... Je cède volontiers tout à tous; mais, quant à la

(1) Von der Freiheit eines Christenmenschen.

(2) Cet ouvrage parut vers la fin d'octobre; mais la bulle qui excommuniait Luther ayant été connue en Allemagne dans le courant du même mois, il fut convenu avec Charles de Miltitz que, pour ne point paraître céder à la peur, l'épître dédicatoire serait antidatée. Elle porte, en effet, la date du 6 septembre.

Parole de Dieu, je ne puis ni ne veux l'abandonner et la trahir... Je me suis indigné de voir que, sous votre nom et sous celui de l'Eglise romaine, on se joue ainsi du peuple! ...O Léon! vous êtes là comme un agneau au milieu des loups, comme Daniel dans la fosse aux lions... Vous étiez digne d'être élevé au pontificat en des jours meilleurs. Plût à Dieu, ajoute-t-il naïvement, que, vous dépouillant de cette gloire, vous puissiez l'échanger contre un modeste pastorat!... Loin de m'élever contre votre personne, j'ai cru mériter votre reconnaissance, en battant en brèche votre prison (cette prison, c'était la cour de Rome)... Ceux qui s'appellent les vicaires du Christ ne le sont que trop, si l'on appelle de ce nom celui qui règne en l'absence du prince. Les apôtres ne s'appelaient pas les vicaires d'un absent, mais les serviteurs de Jésus-Christ présent. »

Cette épitre dédicatoire est suivie du *Traité de la liberté chrétienne* que Luther y ajouta « afin de ne pas paraître les mains vides devant Sa Sainteté », et dont il disait : « Si je ne me trompe, le sommaire de la vie chrétienne y est renfermé ». Il ne se trompait pas. En traçant ces pages, il est descendu au fond de son propre cœur, et a comme recueilli les pensées les plus intimes et les plus religieuses qui le remplissaient, pensées auxquelles le bruit des discussions et des luttes quotidiennes ne pouvait porter atteinte. Autour de lui, l'orage redouble; le docteur Eck colporte triomphalement la bulle qui le condamne; lui-même, par la publication de ses deux récents opuscules, a allumé un incendie qui gagne de proche en proche. Mais au-dedans de lui règne un calme profond; « étant justifié par la foi, il a la paix avec Dieu », et sous sa plume, naguère si hardie, on voit éclore, comme une fleur au parfum discret, ce traité qu'on dirait sorti de la cellule d'un religieux. Nulle part n'apparaît davantage l'ardeur de sa foi, ni la profondeur de sa vie chrétienne; nulle part non plus sa parole n'a plus d'élan, ou plus de douceur (1). Ce n'est plus le redresseur de torts, ni

(1) En tête d'une édition latine de 1521, on lit les paroles suivantes : « Tu christiane lector, relege iterum atque iterum, et Christum imbibe. »

le controversiste, c'est le chrétien, nous entretenant de ses expériences spirituelles avec candeur et enthousiasme, et en même temps avec une vigueur morale qu'on chercherait vainement dans d'autres livres de dévotion plus connus, l'*Imitation de Jésus-Christ*, par exemple.

La liberté spirituelle, et avec elle la vraie dignité de la vie, tel est, dit Luther, le bien que la foi apporte à l'âme; mais cette liberté n'est pas l'absence de toute loi; au contraire, la foi devient en ceux qui l'ont reçue une loi nouvelle, loi intérieure, mais inflexible, celle de la charité envers le prochain. Le chrétien, libre par la foi, est lié par la charité: contradiction apparente qui se résout dans l'unité sublime de la vie chrétienne. Les œuvres, en tant qu'œuvres morales, découlent donc de la foi, comme un fleuve de sa source. « C'est la foi, dit Luther, qui possède cette vertu si grande d'accomplir la loi; elle est l'essence de toute notre justice, car par elle le croyant est un homme né de nouveau. Or, telle est la personne, telles sont les œuvres. Ce ne sont pas les bonnes œuvres qui font l'homme bon; c'est l'homme bon qui fait les bonnes œuvres. Si la liberté chrétienne est tournée en licence, c'est par des esprits inintelligents qui oublient que la foi nous affranchit, non des œuvres, mais de l'opinion insensée que nous pourrions être justifiés par elles. » — On voit la place que Luther fait à l'élément moral dans sa conception du christianisme. Il ne pouvait en être autrement : la Réformation, à son origine, ne fut que l'explosion du sentiment moral; Luther n'a attaqué le pape que pour sauver la conscience; ce qu'on trouve au fond du grand mouvement du XVIe siècle, c'est, en réalité, le sérieux de la conscience. Cette même préoccupation se reflète dans son livre. Ce qu'il veut ce n'est pas seulement la pratique des bonnes œuvres, c'est la transformation de l'homme par la foi. Pour lui, la foi fait plus que nous délivrer de la crainte de la condamnation, elle nous met en communion avec Dieu. En fidèle disciple des mystiques pieux du Moyen-Age (1), préservé d'ailleurs par la mâle

(1) Luther publia lui-même, en 1516, un traité mystique d'un auteur in-

fermeté de son caractère, des dangers du mysticisme, Luther croit sincèrement, avec saint Paul, saint Augustin et saint Bernard, à l'affinité profonde entre l'âme humaine et son Dieu, et à l'action réelle de Dieu sur l'âme. La foi renferme donc tous les trésors de la vie spirituelle. En mettant en lumière cette grande vérité, le livre de la *Liberté chrétienne* fait voir clairement que la Réformation fut, en réalité, non un mouvement critique ou théologique, mais, avant tout, une nouvelle forme, plus pure, et plus authentique, de la vie religieuse, la victoire de la piété personnelle et évangélique sur la pieté formaliste et ascétique. Dans ce beau traité, Luther est arrivé de la circonférence au centre, de l'accessoire à l'essentiel; la réformation qu'il a en vue n'est plus celle de sa patrie seulement, c'est bien la réformation universelle, c'est l'Evangile éternel remis sur le chandelier, duquel il disait, un jour, à Jonas, l'un de ses amis: « Mon cher ami, si nous pouvions croire cela simplement et entièrement (wie es dasteht), la jòie ferait éclater notre cœur. »

Nous nous arrêtons ici, au moment où ces traités populaires, si affirmatifs et si entraînants, répandaient partout, sous une forme claire et pratique, les principes de la Réformation, savoir : le renversement de toute fausse autorité, — c'est le premier des trois écrits; le retour au christianisme apostolique, — c'est le second; l'assimilation de la vie du Christ par le fidèle, — c'est le troisième. Portés par ces pages éloquentes, ces principes qui avaient lentement mûri dans le cœur d'un moine saxon passaient dans l'histoire.

Ils y ont opéré la révolution morale que vous connaissez, dont, tous les jours, nous recueillons les fruits. Mais il ne suffit pas de les recueillir : il faut les propager. A nous, messieurs et honorés frères, au protestantisme évangélique, à vous, messieurs les étudiants, futurs conducteurs de nos Eglises, de

connu, intitulé : *Theologia Germanica*. Il en parut dix-sept éditions, de son vivant. « Après la Bible et Saint-Augustin, dit-il dans la préface, aucun livre ne m'a instruit davantage sur Dieu, sur Jésus-Christ, sur l'homme, sur le monde. »

poursuivre l'œuvre de la Réformation. Elle n'a pas dit son dernier mot; car, si elle est un grand fait historique, elle est aussi un principe fécond qui doit continuer à se développer. Il importe seulement que ce développement soit normal. Rien n'y contribuera davantage qu'une étude consciencieuse de nos origines protestantes. Le XIXe siècle a beaucoup à apprendre du XVIe, qui lui ressemble par plus d'un côté. L'œuvre à accomplir est immense, difficile, magnifique aujourd'hui, comme elle l'était alors. Pour vous acquitter fidèlement de la mission qui vous revient dans cette œuvre générale, laissez-vous instruire par le grand exemple de Luther et pénétrer de son esprit. Je n'ai pu vous retracer son histoire que d'une manière fragmentaire; mais à la lumière des évènements et des écrits que j'ai essayé de faire passer sous vos yeux, faites ce que j'aurais voulu faire, reconstituez dans votre pensée sa personnalité religieuse, avec les qualités dominantes qui la constituent, sa foi, puisée aux pures sources bibliques, qui, après avoir traversé le creuset de l'épreuve, se montra si forte, si humble, si consciente d'elle-même, si naïve dans son héroïsme, et qui fut comme coulée en bronze dans les moules de son expérience chrétienne; son courage moral, qui fut sa foi elle-même se prolongeant dans sa vie; sa sérénité qui fut encore sa foi dans son pur rayonnement; sa passion de vérité; sa fidélité absolue et successive à la volonté de Dieu que jamais il ne devança, mais que jamais il n'hésitait à suivre; son activité prodigieuse, jointe à l'esprit de prière; sa tendre compassion pour le peuple, les petits, les opprimés; enfin, cette absence de toute arrière-pensée qui l'a toujours caractérisé, et cette simplicité parfaite et vraiment humaine, qui fut une de ses grandes forces morales. Contemplez dans son ensemble, non pour louer l'homme, mais pour glorifier Dieu, cette admirable physionomie morale. Ce sera pour vous un puissant encouragement. Les temps changent, mais l'homme reste le même, et Dieu reste le même. Voilà le grand intérêt, l'intérêt religieux de l'histoire. De là le sérieux profit qu'il y aurait pour nous à mieux connaître nos pères et nos réformateurs. Pour moi, laissez-moi vous le dire,

en finissant, tandis que je m'occupais de la personne et des travaux de Luther, malgré ses lacunes et ses défauts, j'ai senti grandir singulièrement mon respect et mon admiration pour lui. Je me suis trouvé en présence d'un homme qui n'a voulu qu'une chose, être un chrétien digne de ce nom, et en présence d'un chrétien qui fut homme, dans le sens le plus complet du mot, et dont je résumerais volontiers la vie en ces deux paroles, l'une de saint Paul : « J'ai été moi-même saisi par Jésus-Christ, et je cours vers le but » ; l'autre de David : « Toi, ô Eternel, tu es mon bouclier, tu es ma gloire, et tu relèves ma tête ».

JEAN MONOD.

P.-P. VERGERIO

Il vient de paraître à Florence et à Rome (mars 1883), un opuscule (in-12) de cent-six pages, élégamment imprimé par la Typographie Claudienne. C'est le premier volume d'un recueil intitulé : *Biblioteca della reforma italiana*. Cette collection se composera d'un choix d'écrits très variés de forme et de fond, mais appartenant tous à la réforme italienne du XVIe siècle : traités dogmatiques et polémiques, commentaires, paraphrases, sermons, lettres, poésies, etc... Nous voici donc, comme le dit le professeur E. Comba, dans la préface de ce premier volume, en présence d'une œuvre nouvelle, et surtout d'une œuvre de foi. Autrement il serait téméraire de l'entreprendre dans les temps que nous traversons, et dans des circonstances assez difficiles pour ceux qui l'ont conçue et qui la mettent à exécution. C'est, de plus, une œuvre italienne, et l'amour de la patrie y a sa part comme la foi. Mais il s'agit pourtant d'une œuvre qui intéresse le protestantisme tout entier, et qui mérite, ne fût-ce qu'à ce point de vue, d'être encouragée et bien accueillie partout.

Ce premier volume renferme *six traités* d'inégale longueur et de valeur diverse, d'un homme célèbre dans l'histoire de la réformation du XVIe siècle en Italie, *Pier-Paolo Vergerio*. Je les ai lus avec intérêt, et je vais en faire l'objet d'une courte étude en m'arrêtant surtout au second, le plus long et le plus curieux

des six. Auparavant, il ne sera pas inutile de donner la biographie de l'auteur. La voici donc brièvement, et d'après les meilleures sources qu'il m'a été donné de pouvoir consulter.

Pietro-Paolo Vergerio naquit à Capodistria, l'année de la mort de Savonarole (1498), et appartenait à une famille qui eut quelque part à la gloire littéraire du XVIe siècle. Il étudia la jurisprudence à Padoue, où il eut pour camarades d'études, Pierre-Martyr Vermigli, Marc-Antoine Flaminio, Pierre Bembo et d'autres. Après avoir obtenu le grade de docteur, il resta quelque temps à l'Université de Padoue comme professeur. Il se rendit aussi à Vérone et à Venise, où il se distingua par son éloquence. Enfin, étant venu à Rome, il obtint par l'entremise d'un de ses frères, nommé Aurelio, la charge importante de secrétaire du pape Clément VII. Ce dernier, ayant en lui toute confiance, l'envoya en qualité de légat apostolique en Allemagne (1530 ou 1532 ?) à la cour de Ferdinand, frère puiné de Charles-Quint, et son successeur, mais alors roi des Romains (élu 1531). Il y resta quelques années, favorisant les prétentions de Rome, et s'opposant au progrès du luthéranisme. Après la mort de Clément, son successeur, Paul III, rappela Vergerio; mais, lorsqu'il se fut entretenu d'une manière intime avec lui, et qu'il eut appris les détails de son ambassade, il le renvoya en Allemagne. Là, Vergerio eut quelques entrevues avec les princes allemands et même avec Luther, au sujet de la convocation d'un Concile général. A son retour en Italie (1536), il fut promu à la dignité épiscopale. On le nomma d'abord évêque de Modrusch en Croatie, ce siège étant alors sous la protection de Ferdinand (roi de Bohême), et peu après évêque de Capodistria, sa ville natale. Il repasse les Alpes et assiste, en 1540, à la Diète de Worms, où il prononce un discours sur l'unité de l'Eglise, et combat les idées des protestants qui demandaient un concile national.

Cependant, quoiqu'il tint alors un langage très catholique, il semble qu'il penchait déjà vers la réforme. Le pape conçut des soupçons et reçut même une dénonciation contre Vergerio. On

l'accusait d'avoir eu des relations trop familières avec les hérétiques allemands, et de leur avoir fait trop d'accueil. On le rappela donc en Italie et, au lieu de lui donner le chapeau de cardinal, comme le pape (disent quelques historiens) en avait eu l'intention, on lui fit sentir qu'il était devenu suspect et avait même encouru la disgrâce de ses supérieurs.

Dans une lettre du cardinal Bembo à son neveu, revêtu d'une charge importante dans le gouvernement de l'Istrie, ce prélat lui dit « qu'il est chargé par l'évêque de Capodistria de recommander quelques-uns de ses parents ou amis, jetés en prison, quoique innocents, au dire de Vergerio ». Cette lettre est du 24 septembre 1541 ; mais, le 1er février suivant, Bembo exprime une vive satisfaction de ce qu'on n'a point eu d'égard à sa demande. Et il ajoute : « J'ai entendu dire de cet évêque des choses bien honteuses, si elles sont vraies. Non seulement il a dans sa maison les portraits des luthériens, mais aussi, dans les procès de quelques citoyens, il favorise en toute circonstance un seul parti, qu'il ait tort ou raison, et accable les autres ! »

A cette époque, Vergerio avait la perspective d'un grand avancement et probablement aussi n'avait pas encore une conviction complète et mûrie soit des erreurs de Rome, soit de la vérité des doctrines évangéliques. Dans la vie comparativement calme de son diocèse, il voulut terminer un ouvrage qu'il avait commencé contre les apostats d'Allemagne, pensant d'ailleurs que cette publication pourrait dissiper les soupçons qui s'élevaient contre lui. Mais, au milieu de son travail et en examinant les ouvrages des réformateurs, il est si vivement frappé de la force des objections qu'il doit réfuter, que la plume lui tombe des mains, et qu'il abandonne tout à fait son livre. Dans cet état d'esprit, triste, inquiet, il s'en va trouver son frère Jean-Baptiste Vergerio, évêque de Pola, en Istrie. Ce dernier est d'abord attristé et embarrassé des confidences de son frère ; mais, après plusieurs entretiens intimes et après avoir entendu les raisons qui avaient amené son frère à accepter les doctrines protestantes, et spécialement la justification par la foi, il les adopte

et se convertit lui-même. Dès lors, les deux évêques agissent de concert pour éclairer leurs diocèses et pour faire pénétrer la lumière de l'Evangile en Istrie. Et déjà, avant 1546, la réformation avait fait de grands progrès dans ce pays.

Mais, cette année-là, un inquisiteur, Annibal Frisone, envoyé dans les deux diocèses de Capodistria et de Pola, jeta l'alarme ou plutôt la terreur parmi les habitants. Il lut du haut de la chaire la bulle du pape qui enjoignait aux fidèles, sous peine d'excommunication, de dénoncer les individus soupçonnés d'hérésie, et de remettre les livres prohibés qu'ils pouvaient avoir entre les mains. Un jour de fête, après avoir célébré la messe dans la cathédrale de Capodistria, il monte en chaire et dit : « Des calamités vous affligent depuis quelques années ; vos moissons, vos oliviers, vos vignes ont péri ; vos troupeaux ont été frappés... Quelle est la source de tant de malheurs ?... C'est votre évêque ; ce sont les hérétiques qui habitent au milieu de vous. N'attendez aucun soulagement à vos peines, jusqu'à ce que les coupables aient subi leur châtiment. Que ne courez-vous les lapider !... »

La fermentation produite au sein d'une populace ignorante par cette prédication fanatique fut telle que Vergerio crut devoir se cacher. Alarmé encore plus par la mort de son frère, l'évêque de Pola, qui fut probablement empoisonné, il prit la fuite et se réfugia d'abord à Mantoue. De là, il vint au Concile de Trente pour s'y justifier, et le pape, qui affectait de désirer la présence de protestants dans le concile n'osa pas le faire arrêter, mais on prit des mesures pour éloigner de Trente un personnage qui semblait dangereux, et l'on renvoya au nonce et au patriarche de Venise l'examen des accusations qui pesaient sur lui. Vers le même temps, mourut dans une effrayante agitation d'esprit, ou plutôt dans un mortel désespoir, un jurisconsulte de Padoue, Francesco Spiera, que la frayeur des tortures de l'Inquisition avait entraîné à abjurer sa foi. Vergerio le vit sur son lit de mort et s'efforça de le consoler. Cette scène fit une impression si profonde sur son esprit, qu'il se décida à quitter son diocèse et l'Italie et à chercher uue retraite où il pût professer publi-

quement et sans péril la vérité qu'il avait embrassée. Disons en passant qu'il écrivit l'histoire de Spiera qui fut imprimée, en 1550, avec une préface de Calvin.

Ce fut sur la fin de 1548 que Vergerio exécuta son projet. Il était à Bâle en 1549 et il écrit, en date du 1er janvier 1550, une intéressante lettre à ses frères d'Italie. Mais c'est dans les Grisons que fut le champ principal de son activité évangélique. Il succéda à Bartolomeo Maturo (ex-prieur d'un couvent de Dominicains à Crémone), comme pasteur de Vicosoprano. De là, il visita souvent la Valteline, et fit de fréquents voyages en Suisse et en Allemagne. Il recevait à cette époque pour salaire de ses fonctions pastorales 150 écus par an. En 1553, Vergerio, ayant accepté la charge de chancelier du duc Christophe de Würtemberg, se fixa à Tübingen. Il fut employé à diverses missions politico-ecclésiastiques, et mourut le 4 octobre 1565.

Voici, pour terminer cette esquisse biographique, le jugement que porte sur Vergerio, Thomas Maccrie, auteur d'une histoire de la réforme en Italie et chez les Grisons (page 421) : « Cet homme remarquable descendit du rang élevé qu'il occupait dans l'Eglise romaine, sans gagner pour cela la confiance des protestants. Son indécision entre les sentiments de Luther et ceux de Zwingle le rendit suspect aux deux partis. Il excita la jalousie des ministres chez les Grisons, en affectant dans ses fonctions de surintendant ou inspecteur des églises italiennes, un air d'autorité épiscopale ; et l'on disait hautement qu'il n'avait point encore déposé la mitre, ni oublié les manières qu'il avait prises dans les cours. Il est assez probable que, outre la finesse naturelle au caractère italien, Vergerio avait contracté dans ses différentes fonctions l'habitude de la politique pour parvenir à ses fins, et qu'il avait quelque peine, après la splendeur et l'opulence dans lesquelles il avait vécu, à s'accoutumer à la simplicité d'un pasteur protestant. »

Vergerio s'occupa de publier avant sa mort la collection de ses ouvrages dont le premier volume fut imprimé en 1563. La plupart de ses écrits sont des traités de polémique. Diversement apprécié, il eut de très nombreux lecteurs. Bayle dit à ce sujet :

« Peu de livres à cette époque furent lus avec plus d'avidité que ceux de Vergerio... Ils inquiétaient cruellement la cour de Rome et ses partisans... Ceux-ci en parlaient avec un grand mépris, ce qui leur fait plus de bien que de mal ! »

Douzes traités furent écrits un peu avant son départ de l'Italie. Parlons maintenant des six que contient le premier volume de la Bibliothèque de la réforme italienne.

A quelle occasion, dans quel temps et dans quel esprit furent composés les divers écrits de Vergerio?

Laissons-lui d'abord la parole à lui-même. Dans sa lettre, dont nous avons parlé, à ses frères d'Italie, le réformateur istrien se compare aux divers aveugles dont la cécité est miraculeusement guérie par Jésus : « Je suis, dit-il, plus que personne au monde, du nombre de ceux qui étaient aveugles des yeux de l'âme, mais dont la miséricorde divine a eu compassion et a peu à peu guéri la cécité... Quand je commençai à ouvrir les yeux, j'étais comme l'homme qui ne pouvait pas discerner clairement les objets et à qui les hommes semblaient des arbres. Alors (et il y a de cela trois ou quatre ans) je me mis à écrire quelques petites choses *(alcune cosette)*. Puis, quand je commençai à voir un peu mieux (ce qui fut, par la grâce de Dieu, l'an passé (1549), lorsque j'eus sur les épaules les persécutions des Pharisiens, qui criaient après moi et me couraient dessus, comme les chiens après les lépreux, j'en écrivis quelques autres. Enfin mes derniers écrits datent d'une troisième époque, lorsqu'il plut au Seigneur de me faire échapper aux pièges et à la rage de mes adversaires, et que je me suis retiré dans ces rochers et ces forteresses et mis à l'abri, comme l'a fait Jésus-Christ. »

Il avertit en même temps ses frères d'Italie que les traités de la première époque laisseront à désirer au point de vue de la chaleur et de la netteté, et que, plus tard, il espère leur en donner, où ils trouveront plus de clarté et de chaleur (*maggior mondizie fuoco)*. Outre ses propres écrits, il a publié, en 1550, un traité de son frère, l'évêque de Pola : *Espositione e para-*

frasi sopra il salmo CXIX, di M. Gio.-Battista Vergerio, vescovo di Pola, data d. 6 Gennajo (1550).

Voici maintenant les titres des six traités. Ils appartiennent à la première époque et à la première manière :

1° *Des tumultes qui naissent dans les villes aussitôt que l'on commence à y prêcher l'Evangile*; 2° *Discours sur les « Fioretti di San Francesco », dans lesquels on parle de sa vie et de ses stygmates;* 3° *Sur ce que la doctrine de Jésus-Christ commença à être blâmée et persécutée aussitôt que les apôtres commencèrent à la prêcher*; 4° *Sur ce que Christ se dérobait par la fuite*; 5° *Sur ce que les apôtres avaient la coutume de fuir et de s'en aller prêcher dans d'autres pays, quand ils étaient en butte aux persécutions des Pharisiens;* 6° *Jésus-Christ est notre frère.*

Dans les traités un, deux, trois, quatre et cinq, Vergerio développe la même thèse; il présente la même pensée sous divers aspects. Il est préoccupé d'une double idée : premièrement, éclairer ceux qui s'éloignent de la réformation et de ses prédicateurs, parce qu'ils voient qu'ils ont contre eux les grands et les prêtres; il en a été ainsi de l'Evangile et des apôtres, de Jésus lui-même; deuxièmement, il veut de plus justifier la décision qu'il prit de quitter l'Italie. C'est là surtout le but du traité numéro quatre. Vergerio était alors cité devant l'Inquisition, et son patron, auprès duquel il s'était réfugié à Mantoue, le cardinal Gonzaga, n'avait pas tardé à le congédier sur les représentations du nonce du pape, Della Casa, qui résidait à Venise. Dans le sixième et dernier traité : *Jésus-Christ est notre frère*, il vise surtout ceux qui pensent que la satisfaction faite par Jésus n'est pas complète. « Il ne m'entrera jamais dans la tête, dit-il, que, quand Dieu permet que son fils bien-aimé soit sur la croix pour nous laver par son sang de toutes nos souillures, il ne nous ait pas lavés complètement *(sufficientissimamente)* », etc.; et il ajoute : « Qui voudra y faire attention trouvera que la majeure partie des erreurs où sont plongés les pauvres Pharisiens, naît de cette racine, savoir qu'ils ne connaissent et n'apprécient point ceci, que Jésus-Christ est notre frère... »

Ce sixième traité se termine par les thèses suivantes que Vergerio donne comme échantillons de ce que prêchait alors à Vérone et ailleurs, un inquisiteur assisté de deux dominicains ; trois aveugles, dit-il, qui tombent tous trois dans une fosse d'impiété et d'erreurs.

1. Que l'Evangile ne devrait être lu que par les pasteurs.

2. Que l'Evangile de Jésus-Christ ne contient pas toutes les choses nécessaires au salut.

3. Que Christ n'a pas suffisamment satisfait pour nos péchés.

4. Qu'il vaut mieux laisser lire aux gens Pétrarque et l'Arioste que l'Evangile, parce que les premiers peuvent les faire immoraux *(disoneste)*, tandis que le second peut les faire hérétiques.

5. Que le pape peut changer et détruire les choses ordonnées par Jésus-Christ.

6. Qu'il vaut mieux faire l'aumône à un prêtre, lors même qu'il n'en a pas besoin, qu'à un laïque qui en a besoin.

7. Que le prêtre ne doit pas travailler de ses propres mains, et qu'il est mieux d'orner et d'illuminer une église ou un autel que de nourrir et de vêtir un pauvre.

Ces cinq traités (un, trois, quatre, cinq, six) ont une parenté évidente; ce sont des enfants de la même famille. La facture est auss pareille. L'auteur se borne à citer et à paraphraser des versets du Nouveau Testament. Il ne faut pas y chercher la profondeur des pensées, le coloris poétique, les formes oratoires, etc. Le seul assaisonnement qu'on y trouve au pur froment de l'Evangile, ce sont, par ci par là, les épithètes dont les polémistes du temps les uns comme les autres *(Iliacos intrà campos et extrà)*, se permettaient d'émailler leurs discours. Vergerio ne se contente pas d'appeler ses adversaires : *hypocrites* et *Pharisiens*, ce sont encore des *chiens enragés*, des *animaux ignorants*, des *diables incarnés*, etc...

Le traité numéro deux est d'un autre genre. Il nous transporte dans l'atmosphère des couvents, toute pleine alors de parfums vénéneux et de chaleur malsaine. Il vaut la peine de nous y arrêter plus qu'aux précédents et d'en donner une complète analyse. Nous verrons ce qu'était le catholicisme du Moyen-Age, tout

vivant encore au XVI[e] siècle. Voici d'abord quelle en fut l'occasion. La supérieure d'un couvent(je ne sais lequel, il serait intéressant de le savoir), demande à Vergerio, alors sans doute évêque de Capodistrie, d'examiner les livres que lisent ses religieuses, et qui faisaient ailleurs qu'au monastère, les délices des âmes dévotes, et de lui donner son avis. Le prélat consent et sa réponse ne se fait pas attendre : « *Madonna Abbadessa*, écrit-il à cette supérieure, pour l'amour de Christ, j'ai vu tous vos livres ; en somme, il en est quelques uns de bons et quelques autres dont je n'approuve ni la lecture ni l'admission dans vos cellules. Du nombre de ces derniers est celui qui est imprimé et intitulé *Fioretti di San Francesco*. Il y a dans ce livre des choses impies (*cosaccie empie*) qui me déplaisent beaucoup et saint François lui-même, s'il pouvait les voir, s'affligerait qu'on les eût écrites. »

Il s'agit, on le comprend de saint François d'Assise (né en 1182, mort en 1226) fondateur de l'ordre des frères mineurs ou franciscains. C'est ce qui explique l'épigraphe du traité de Vergerio: *Je porte sur mon corps les stygmates du Seigneur Jésus* (Gal., VI, 17) Peut-être aurait-il dû dans ce traité poser, d'abord clairement et avec une certaine ampleur, quelques grands principes évangéliques, et montrer combien les *Fioretti* étaient en désaccord flagrant avec ces principes. Aujourd'hui, je le crois, il eût suivi cette méthode. Il en préfère une autre, plus en rapport avec le genre de sa polémique et la nature de ses lecteurs. Il suit son livre de chapitre en chapitre, il cueille chemin faisant, un certain nombre de fioretti, et il n'a pas de peine à démontrer et généralement d'une manière assez brève, que ces fleurs là sont des poisons. Il serait fastidieux et assez long de le suivre pas à pas et de reprendre en détail chacune de ses citations (28, du ch. I au ch. LI). Nous en indiquerons seulement quelques-unes :

Dans le chapitre premier des *Fioretti*, l'évêque d'Istrie s'élève contre l'éloge hyperbolique des compagnons de saint François : « Ce furent, était-il dit, des hommes d'une sainteté telle que, depuis le temps des apôtres, le monde ne posséda jamais des

hommes aussi merveilleusement saints » *(Si maravigliosi e santissimi)*. L'auteur du livre, qui n'est pas connu, va plus loin. Suivant lui, frère Egidio fut ravi au troisième ciel comme saint Paul ; frère Philippe fut visité par un ange qui toucha ses lèvres d'un charbon de feu, comme celles d'Elie ; frère Sylvestre parlait avec Christ comme Moïse face à face ; frère Bernard volait en esprit vers le ciel, comme saint Jean ; frère Rufin, étant dans son corps fut sanctifié et canonisé par Dieu dans le ciel ! « Voilà un beau commencement dit Vergerio, *bel principio di questi vostri fioretti o per dir meglio spini!* »

« Mais ce n'est rien, ajoute-t-il dans le chapitre second, on nous raconte que saint François sentant un certain trouble, d'esprit et voulant faire pénitence, se coucha par terre sur le dos et ordonna à frère Bernard de marcher sur lui trois fois, en lui mettant un pied sur la gorge et l'autre sur le visage, et, de plus, en lui disant des injures ! »

Mais ce n'est pas tout : « Au chapitre sixième poursuit Vergerio, il y a une chose terrible *(terribilissima)*. Il y est dit que saint François fut un autre Christ donné au monde pour le salut des nations, et que Dieu le Père a voulu le faire à beaucoup d'égards *(in molti atti)* conforme et semblable à son Fils. » « Oh ! Madame l'Abbesse, voilà une des choses les plus étranges que puissent dire tous les diables de l'enfer !... C'est un blasphème horrible ! Quoi ! on nous dit que de même que Jésus-Christ par ses mérites et par son sang a sauvé les élus, saint François par ses mérites et ses stygmates, sauve les gens, les tire du purgatoire et les fait entrer dans le paradis !... Alors le sang du Fils de Dieu ne suffit pas ! Alors il n'a pas fait une rédemption éternelle ?... etc. *(Scellerata bestemmia !)*

Réunissons aussi brièvement que possible et sans nous arrêter aux réfutations et commentaires de Vergerio, que chacun peut facilement deviner, quelques-uns des traits de la biographie légendaire de saint François, qu'il recueille dans les *Fioretti*.

Un jour (ch. XII), le saint prend dans ses bras un de ses disciples *(fra Matteo)*, il le lance en air et frère Mathieu reste suspendu quelques instants éprouvant un grand étonnement et un

grand bien-être (*grandissimo stupore e dolcezza grande*). Un autre frère *(fraticello)* désireux de savoir ce que faisait saint François, quand il se levait la nuit, résolut de l'observer, (ch. xvi) et, pour n'être pas surpris par le sommeil, il se mit à côté du saint et attacha le cordon de sa ceinture à celui de saint François. Mais celui-ci, quand vint l'heure de la prière, détacha doucement *pian piano* le cordon, et s'en alla avec Dieu, laissant le frère endormi. Il paraît que ce trait-là réjouissait beaucoup les nonnes du couvent; car Vergerio ajoute: « Voilà bien les plus grandes sottises du monde, soit dit sans vous offenser, dame Abbesse, car vous m'avez dit que ce sont là les plus belles choses du monde !... Que Dieu vous désabuse, et j'espère qu'il le fera !... » Dans une autre occasion, une grande foule de frères entourait saint François. Il leur dit : « Je vous le recommande à tous : n'ayez aucun souci de ce que vous aurez à manger ou à boire ici ! » (ch. xvii.) Dociles à cet ordre, tous se mirent en prière sans penser à manger. Saint Dominique était là, et se mit à murmurer et à blâmer l'ordre indiscret de saint François. Mais voici que des contrées voisines, où saint Dominique pensait qu'on ne trouverait pas de quoi manger, on apporte du pain, du vin, du fromage, des fèves, des serviettes, des verres, etc... Ce que voyant, Dominique se jette à genoux, et fait aux pieds du saint son *meâ culpâ*.

Un autre jour, saint François et l'un de ses compagnons se trouvaient à table avec sainte Claire et l'une de ses compagnes (ch. xiv). Au commencement du repas, saint François se met à parler de Dieu, et il le fait avec tant d'ardeur (*tanto infocatamente*) que le feu prend au lieu ou ils étaient et à la fôret voisine, et une foule de gens accourrent pour l'éteindre.

Mais la prédiction du saint avait des succès d'un autre genre. Il se faisait obéir des animaux eux-mêmes. Un jour qu'il prêchait et que les hirondelles faisaient grand bruit, il leur ordonna de se taire et sur le champ elles se turent (ch. xv). Mais le saint ayant vu accourir une grande quantité de ces oiseaux, dit à son auditoire : « Attendez que j'aille prêcher à mes sœurs les hirondelles !... » Et les voilà qui se rangent toutes autour de lui, se

laissent toucher de sa main, et ne s'en vont pas, avant qu'il ait donné la bénédiction. Une autre fois (ch. XXI), ayant pitié de tourterelles qu'on portait au marché, il obtint qu'on lui en fît don. Après leur avoir adressé quelques bonnes paroles, il leur fit un nid de sa propre main, et ces oiseaux se mirent incontinent à y pondre des œufs d'où sortirent leurs petits : « Tu vois mon fils; dit alors saint François à celui qui lui avait donné les tourterelles, et sache que tu seras un jour l'un de nos frères. » Cela ne manqua pas d'arriver; cet individu prit l'habit peu de temps après !

Mais voici le plus beau ! (ch. xx). Il y avait une fois dans les environs de Gubio, un loup qui mangeait non-seulement des bêtes, mais des chrétiens. Saint François l'alla trouver et lui dit : « Ah çà, frère loup, qu'est-ce que j'apprends ? Tu fais beaucoup de mal et tout le monde se plaint de toi. Tu mérites d'être enfourché comme un voléur ! Je te commande, de la part de Dieu, de ne plus faire de mal à âme qui vive ! Voyons, ne veux-tu pas faire la paix ! » Le loup fit signe que oui et, comme gage de sa promesse, il mit la patte dans la main de saint François. Ce dernier le mène alors dans le village et, en présence de tous, après une belle prédication, il se fait donner la patte et se porte garant que le loup se conduira désormais de la manière la plus convenable. Il obtient, de plus, des gens de Gubio la promesse qu'ils entretiendront le converti. Ainsi fut fait. Dès ce jour, le loup se promène dans le pays, les chiens n'aboient plus après lui, et il est ami avec tout le monde. Ce fut un deuil universel quand il mourut !

Cette légende, si ridicule qu'elle soit, à bien son charme. Et qui sait si le loup de Gubio n'était point quelque grand seigneur, tyran de son village et converti par saint François ? Quoi qu'il en soit, Vergerio s'indigne : « Ce sont là des choses indignes et intolérables (*cosaccie indegnissime !*). A peine les comprendrait-on de la part de vieilles radoteuses, amusant près de leur foyer des enfants païens ! »

Il paraît que saint François communiqua à quelques uns de ses disciples son don de parler aux bêtes : saint Antoine de Padoue, l'un

de ses compagnons (ch. XXXIX) se trouvant à Rimini se mit à prêcher aux poissons. Et tous, petits, moyens et grands accoururent en bon ordre, tenant la tête hors de l'eau, ouvrant la bouche, et donnant des signes d'attention et d'approbation. Quelques hérétiques étaient là, et s'en retournèrent joyeux et convertis. Mais voici une histoire qui plaît assez à Vergerio, parce qu'il s'y traite de la presdestination ou élection, qui était l'un de ses dogmes favoris. Il est donc sympathique à ce récit, quant au fond ; certains détails seulement lui déplaisent, un surtout, vous comprendrez facilement lequel (ch. XXVII). Un certain frère Rufin était tenté par le démon de la prédestination, et plongé. dans la mélancolie, parce que ce démon voulait lui persuader qu'il n'était pas du nombre des prédestinés à la vie éternelle. Le démon, qui est très rusé, sait très bien combien il importe au chrétien qu'il soit sûr de son élection et prédestination, et c'est pour cela qu'il voulait ôter de la main de ce pauvre frère, ce puissant bouclier. Un jour, il lui apparut sous la forme d'un crucifié et lui dit : « Tu n'es pas des prédes« tinés à la vie éternelle. Crois-moi, je sais très bien que je ne t'ai « pas prédestiné. Ne crois pas le fils de Pietro Bernardone, s'il te « dit le contraire, et même ne l'interroge pas sur ce sujet, car « il n'en sait rien, ni lui, ni personne. Moi seul, je le sais, « moi qui suis le Fils de Dieu ! » Or, frère Rufin, entendant cela, de la bouche du crucifié, se désolait grandement. Mais par une révélation de Dieu, saint François apprit la cause du désespoir de son compagnon, et il lui dit : « C'est le diable qui est dans ce crucifix, et quand il dit que tu n'es pas prédestiné, n'en crois pas un mot, et lorsqu'il reviendra pour te tenter, répondslui : « Ouvre la bouche que je te mette dedans... » (l'auteur du livre ne dit pas quoi, il le laisse deviner. Il dit : « *Apri la bocca, che io le c... dentio!* » Rufin suivit l'avis de saint François ; et, à peine eut-il prononcé ces paroles, que le démon indigné s'enfuit en grande fureur, et le frère resta dans une grande joie et douceur spirituelle, et comme absorbé en Dieu. Dès lors, il fut affermi dans la grâce et dans l'assurance de son salut ; il devint un tout autre homme, et aurait passé le jour et la nuit, si on l'eût

laissé faire, dans la prière et la contemplation des choses divines. Aussi saint François disait que frère Rufin était déjà, dans cette vie, canonisé de Dieu, et qu'il n'aurait pas hésité en se trouvant avec lui de l'appeler saint Rufin !

« Madame l'Abbesse, ajoute Vergerio, ôtez les quatre mots malséants qui se trouvent dans cette histoire, et elle sera réellement belle et instructive. Le démon fait toujours de grands efforts pour nous dépouiller de notre confiance en Dieu, et de notre foi à la rémission des péchés pour la vie éternelle, et c'est pour cela qu'il va jusqu'à entrer dans les images pour nous tromper *(per far delle illusioni)*. Je crois, pour moi, que l'homme devient tout autre quand il est assuré de son salut. C'est alors qu'il s'applique avec ferveur à la prière et à la contemplation des choses d'en haut. « Frère Rufin étant tel, saint François avait raison de l'appeler saint et canonisé de Dieu. Je vous ai dit, vous le savez, que tous les élus sont saints et bénis de Dieu avant la fondation du monde. » Dans le chapitre suivant (XXIX), il est encore question de Rufin. « Saint François lui ordonne de se rendre à Assise, d'entrer dans le temple, n'ayant pour tout vêtement que ses culottes et de prêcher devant tout le peuple. Il y va et son auditoire éclate de rire. Mais saint François arrive dans le même costume, faisant porter sa robe par frère Léon, il monte en chaire et fait une prédication si belle que tout le monde fond en larmes ! » Peut-être que saint François voulait faire comprendre aux gens que l'habit ne fait pas le moine, ni la robe le prédicateur. Peut-être aussi était-on dans les ardeurs de l'été d'Italie ! Mais Vergerio n'admet aucune de ses suppositions, et il ne voit là que des choses honteuses et des fleurs qui sentent mauvais *(fiori che puzzano)*. D'autres personnages que saint François et ses compagnons figurent dans les *Fioretti*. Il est fait mention en particulier à plusieurs reprises de sainte Claire. Cette femme, née d'une famille distinguée à Assise (en 1193), abandonna sa famille et renonça à sa fortune pour se vouer à la vie religieuse. Avec le concours de saint François, elle fonda dans sa patrie, en 1212, l'ordre dit de Sainte-Claire ou des Clarisses, dans lequel les religieuses menaient, dit-on, une vie

très austère. Cet ordre se répandit d'Italie en Allemagne et en France, où il comptait neuf cent maisons au XVIII[e] siècle. L'abbesse qui consulte l'évêque d'Istrie était sans doute la supérieure d'un couvent de Clarisses. Nous ne citerons qu'un seul des traits relatifs à sainte Claire dans les *Fioretti* (ch. XXXIV). « Un jour de Noël, elle était au lit gravement malade. Il lui était absolument impossible d'aller à l'église entendre la messe. Christ eut pitié d'elle. Il la transporta miraculeusement à l'église et de là dans son lit. » A ce sujet, Vergerio fait la remarque suivante : « Si Christ voulait du bien à l'âme de sainte Claire, il aurait dû « la faire porter non pas de son lit à l'église, mais de l'église « à son lit ! » Mais il a bien le sentiment qu'il dit là une chose que sa correspondante ne comprendra pas et qui lui sera dure à digérer. Aussi ajoute-t-il : « Mâchez bien cela, Madame l'Abbesse, et je vous en parlerai plus tard ! » Il y a pourtant par ci par là, quelques grains d'or dans ce fumier des *Fioretti*, et, malgré son indignation contre ce livre et son auteur anonyme, Vergerio le reconnaît. Je n'en citerai qu'un exemple : « Il y a, dit-il dans le chapitre XLIV, une parole d'or. Un frère, alarmé de la grandeur de ses péchés, se tenait pour damné, et sa tristesse était grande. Mais le frère Masseo lui dit : « Ne te souviens-tu « pas que la miséricorde de Dieu est plus grande que tous les « péchés du monde, et que Christ le Sauveur béni a payé un « prix infini pour nous racheter ? Aie donc bonne espérance et « tiens pour certain que tu es sauvé ! » Vergerio appelle cela un grand sujet de joie *(una gioia che stia sepolta in quel tanto fango!).* Et il prend à partie les autres frères prêcheurs. « Si selon vous, leur dit-il, Masseo a mal parlé, commencez par le condamner ; et s'il a bien parlé, prêchez la même doctrine qui est la vraie et ne nous parlez plus de nos œuvres que vous appelez méritoires, car Christ suffit. Il a tout expié. »

Nous arrivons à la fameuse histoire des *stigmates de saint François*. Il paraît qu'une partie spéciale du livre des *Fioretti* lui était consacrée. L'évêque d'Istrie déclare qu'il s'y arrêtera peu. Soit parce qu'il est fatigué et saturé de tant de sottises, et « parce que (dit-il à l'abbesse), si vous n'êtes pas stupide et insensée, vous devez

voir clairement que votre livre est un livre à planter là *(da lasciar stare)*, comme je vous exhorte ou plutôt comme je vous prie, au nom de Dieu de le faire ! » Voici d'abord l'histoire ou la légende des stygmates, telle que Vergerio la donne d'après les *Fioretti* : « Saint François désirant savoir ce que Dieu voulait faire de lui et ne voyant pas que le Saint-Esprit le lui révélât autrement, se fit apporter le livre des Evangiles et l'ouvrit trois fois, comme font ceux qui jettent les sorts virgiliens, et chacune de ces trois fois il tomba sur l'endroit où est décrite la passion. Il comprit par là qu'il devait subir la passion de Jésus-Christ. Alors survint un ange qui lui dit de la part de Dieu : « Je viens te reconforter et t'exhorter à te disposer à recevoir avec toute patience ce que Dieu te voudra donner. » Aussitôt que saint François se mit en prière, il se sentit transformé en Jésus-Christ *(si sentiva trasformare in Gesù-Cristo)*. Vint encore un ange de l'ordre des séraphins, qui avait la forme d'un homme crucifié avec six ailes, et il lui imprima aussitôt les stygmates. Alors apparut une grande splendeur à quelques bergers qui veillaient dans cette contrée, et à quelques muletiers qui allaient en Romagne. Dans cette vision séraphique, saint François vit de hauts mystères (*cose secrete ealte*) qu'il ne voulut révéler qu'après sa mort et à ses fidèles. Ces choses secrètes se trouvent (ajoute l'auteur des *Fioretti*), dans les paroles que Jésus-Christ adresse à saint François : « Sais-tu ce que je t'ai fait. Je t'ai donné mes stigmates, afin que tu sois mon porte-enseigne *(gonfaloniere)* et de même que, au jour de ma mort, je suis descendu dans les Limbes *(al limbo)* et que j'en ai tiré par la vertu de mes stygmates toutes les âmes que j'y trouvai, je t'accorde ceci, que chaque année, au jour anniversaire de ta mort, tu puisses aller au purgatoire, et là toutes les âmes que tu trouveras de tes trois ordres (*minori, suore, continenti)* et de tes autres fidèles, tu les en feras sortir par la vertu de tes stygmates, et tu les introduiras dans la gloire du paradis, afin que tu me sois semblable dans la mort comme tu l'as été dans la vie ! »

Dans l'avant dernier chapitre des *Fioretti*, se trouve un paragraphe qui dépasse ce que nous venons de lire ; le voici. Je tra-

duis littéralement : « Dieu avait délibéré de porter une sen« tence cruelle et d'exterminer le monde, mais Jésus-Christ son « Fils, promit pour l'apaiser de renouveler sa vie et sa passion « en saint François, de lui donner ses stygmates, et par la vertu « d'icelles, amener les hommes à la vérité et les sauver... Il « promit en même temps, par la vertu de la virginité de la « Madone renouvelée dans le corps de sainte Claire, de tirer « des mains du diable plusieurs milliers de femmes ! » Nous ne suivrons pas Vergerio dans la réfutation qu'il fait de la légende des stygmates et de tout ce qui s'y rattache. Ce serait aujourd'hui du temps perdu. Mais voici quelques détails qu'il ajoute et qui ont leur intérêt : « Je sais, dit-il, un prédicateur qui a dit, dans une contrée voisine d'ici, que saint François était *quarta persona in Divinis*... Et il y a dans notre ville, qui n'est pas des plus grandes, quatre sanctuaires au nom et pour l'adoration des stygmates, et il y en avait en très grand nombre en Italie, en France, en Espagne, en Angleterre, en Allemagne, en Pologne, en Hongrie, en Croatie et en Esclavonie... Ainsi le grand diable a eu la puissance de fabriquer tant de superstitions et d'idolâtries, tant d'impiétés, de blasphêmes et de perversités *(ribalderie)* que toutes les langues du monde ne les pourraient exprimer ! »
« Mais, ajoute enfin Vergerio, parlant à l'abbesse, écoutez une horrible histoire que je veux vous raconter, parce qu'elle se rattache à celle des stygmates. Dans l'année 1517, dans la ville de Berne, quatre frères de l'ordre de saint Dominique, nommés Jean Veter, Etienne Bolshorst, théologien, François Ulschi et Henri Steinecrer, voyant que les frères de saint François avaient plus de crédit, de vogue et d'aumônes qu'eux, tinrent conseil et résolurent d'avoir, eux aussi, un saint avec les stygmates et les plaies de Jésus-Christ. Or, il y avait dans leur monastère un frère simple d'esprit *(idiota e semplice)* appelé Bénédict. Ils pensèrent que ce serait un excellent sujet, qui se prêterait parfaitement à leur friponnerie *(barreria)*. L'un des quatre, qui le confessait, lui donna d'abord à entendre qu'il était sur la voie de devenir un grand saint, et s'efforça de lui persuader peu à peu qu'il aurait quelque message de l'autre monde. Peu de jours

après, s'étant affublé à sa manière, ce même confesseur entra la nuit dans la cellule de Bénedict et lui dit : « Je suis l'âme de frère un tel, mort il y a cent soixante ans, et je suis dans le purgatoire. Mais j'ai appris que tes prières sont très agréables à Dieu. Je te prie donc, aide-moi et délivre-moi de mes tourments ! » D'autres apparitions suivirent celle-là, telles qu'on nous en raconte dans certains écrits, d'âmes retenues dans le purgatoire. Je ne vous les raconte pas ! *Crimine ab uno disce omnes !...* Bref, frère Bénedict commença à se croire quelque chose et prit tout cela pour bon. Un autre des quatre frères, pour le confirmer dans sa sottise, s'habilla en Madone et vint faire, pendant la nuit, une autre monture à ce pauvre homme. Il lui fit entendre que Dieu voulait se servir de lui et que, s'il avait à souffrir dans ce but quelque épreuve ou quelque douleur, il devait s'y soumettre volontiers. Et il lui remit en même temps un petit flacon de sang, lui disant que c'était celui de Jésus-Christ, son fils. La nuit suivante, ces coquins *(gaglioffi)* lui donnèrent à boire une eau appelée par quelques-uns *allop-piata* opiacée, laquelle endort et stupéfie au point d'ôter au dormeur tout sentiment. Et quand ils le virent bien endormi et comme mort, ils lui tombèrent dessus, comme les juifs, et avec un bon clou, ils lui firent des plaies aux mains et aux pieds, et une cinquième au côté avec un couteau. Le malheureux se trouva donc, en se réveillant, blessé et couvert de sang, et ne sachant ce qui lui était arrivé. Aussitôt survint le confesseur qui lui fit entendre que c'étaient les plaies que Jésus-Christ lui avait faites et qu'il devait s'en réjouir *(che stesse allegro)*. Et, après avoir lavé et pansé à leur manière ces blessures, ils le firent voir à quelques personnes de la ville et à d'autres pendant un certain temps, mais craignant, vu la simplicité d'esprit du stygmatisé, que la chose en se prolongeant ne vînt à se découvrir, ils résolurent de se débarrasser du malheureux et mirent deux fois du poison dans sa soupe. Mais Dieu, qui voulait sauver cet innocent et mettre au jour leur méchanceté, le protégea et lui ouvrit les yeux. Il lui donna, de plus, le courage de s'échapper et d'aller droit au magistrat, auquel il porta plainte contre

ces scélérats. On les mit en prison; mais, comme la lumière et la liberté de l'Evangile n'avaient pas encore pénétré dans la ville de Berne, les bons citadins eurent peur de se mêler d'une affaire où il s'agissait de condamner des ecclésiastiques *(capi chieregati)*, ils en référèrent à Rome, d'où l'on envoya un messer Achille, évêque de Castella. Aidé de l'évêque de Lausanne et de celui du Valais, ils examinèrent toute l'affaire de près et découvrirent toute la vérité, sans parler de beaucoup d'autres faux miracles et fausses apparitions qu'avaient faites ces hommes du diable. Ils les condamnèrent à être solennellement brûlés vifs tous les quatre. L'histoire est bien connue, ajoute Vergerio, et plusieurs témoins de ces faits sont encore vivants. Et la conclusion en est que, si Dieu n'avait pas fait découvrir cette horrible tromperie *(truffa orribilissima)*, les frères de Saint-François se vanteraient d'avoir un Christ de leur ordre, et les frères de Saint-Dominique prétendraient d'en avoir un du leur!... O grand diable! quand cesseras-tu, toi et tes ministres, de diminuer, d'amoindrir et de détruire la miséricorde et la gloire de Dieu et de Jésus-Christ! »

. . . .

Après quelques réflexions sur ces paroles d'un historien de saint François : « *Francisci vulnera semper a sancto patriarca abscondita fuerunt, a Deo sunt manifestata* », Vergerio termine ainsi : « Mais ce sont là des enfantillages, l'on a honte d'en « parler. Restons-en là! »

Restons-en là! dirons-nous aussi. Mais nous ne nous arrêterons pas, sans nous joindre au vœu qu'exprime, à la fin de son traité, le réformateur italien. Voici ses dernières paroles :

« Rendons grâces à Dieu de la lumière qu'il a fait briller à « notre époque. S'il nous fait voir, à l'éclat de cette lumière, « les erreurs et les ténèbres des temps passés, nous devons leur « tourner le dos et courir avec une grande ardeur spirituelle « pour embrasser les très vraies et très saintes stygmates de « Jésus-Christ, qui sont notre salut *(dov'e tutto 'l nostro bene)*. « Périssent toutes ces impies et grossières sottises, et à Lui « soient louange et gloire éternellement! *Amen.* »

Le second volume de la *Biblioteca della Riforma italiana* a paru en juin. Il renferme la suite des petits traités de Vergerio (de VII à XII). Il se termine par la tragique histoire de Francesco Spiera. Vergerio est plus habile dans ces traités à dire tout par le menu, qu'à dire ce qui renferme tout.

F. CHAPUIS.

CORRESPONDANCE

MONSIEUR LE DOYEN,

Les occupations absorbantes du ministère évangélique m'ont empêché de vous envoyer plus tôt la suite de ma correspondance sur la théologie allemande. Je compte sur votre indulgence et sur celle de vos lecteurs pour me faire pardonner ce long retard, que je regrette vivement.

Dans ma première lettre, je me suis attaché à donner une idée générale de l'enseignement théologique dans les facultés allemandes, en réservant pour un chapitre spécial tout ce que j'avais à dire de la théologie systématique. J'en viens maintenant à cette partie de mon sujet et, selon votre désir, j'entre tout de suite dans quelques détails bibliographiques qui me paraissent ici à leur place. C'est, du reste, le seul moyen d'arriver à connaître les tendances et la marche des esprits en Allemagne. Une simple revue des principaux cours donnés dans les Universités ne saurait nous fournir une idée suffisante du mouvement théologique dans ce pays. La presse, en effet, occupe une large place, chez nos voisins, dans la divulgation des sciences théologiques et c'est un élément important dont il est indispensable de tenir compte. Dans notre pays, en grande majorité catholique, où ces sortes d'études sont cultivées seulement par quelques rares spécialistes, nous ne pouvons guère nous faire une idée de l'ardeur extraordinaire avec laquelle on s'en occupe de l'autre côté du Rhin, chez une nation protestante et savante au premier chef. Chaque année, il se publie en Allemagne, en outre de nom-

breuses revues périodiques (1), des centaines d'ouvrages nouveaux sur les diverses disciplines théologiques. Dans le champ de la critique sacrée, de l'exégèse, de l'histoire ecclésiastique, de la dogmatique même, les monographies se multiplient, se succèdent si rapidement qu'en moins de dix ans un livre, qui a pu faire du bruit à son apparition, est souvent vieilli et dépassé. Il suffit qu'un ouvrage vraiment important vienne à paraître pour qu'il provoque bientôt la publication d'une foule d'autres livres,

(1) L'Allemagne protestante ne possède pas moins de vingt revues scientifiques s'occupant exclusivement de la théologie. On peut dire que presque chaque discipline a sa revue, et chaque tendance théologique son organe spécial. C'est ainsi que les *Theologische Studien und Kritiken*, la fameuse revue fondée par Ullmann et Umbreit et rédigée actuellement par MM. E. Riehm et J. Kœstlin, représentent la *théologie* dite de *conciliation;* que les *Jahrbücher für protestantische Theologie* (Leipzig), et surtout la *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* de Hilgenfeld (Leipzig, Fues) représentent les partis rationalistes, tandis que les principes de l'école néo-luthérienne sont défendus par la *Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben,* rédigée par Luthardt, avec la collaboration de Fr. Delitzsch et d'autres luthériens en vue.

En outre de ces grandes revues, qui traitent indifféremment toutes les questions du domaine théologique, il en est plusieurs qui s'occupent spécialement de telle ou telle discipline : nous pouvons citer, pour l'archéologie et la critique de l'Ancien Testament, le bulletin de la Société allemande d'exploration de la Palestine *(Zeitschrift des deutschen Palæstina-Vereins)*, la revue de Stade *(Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft*, Giessen); pour l'histoire ecclésiastique, la *Zeitschrift für Kirchengeschichte,* de Th. Brieger, Gotha, et la *Zeitschrift für historiche Theologie,* de Kahmis, Gotha; pour la théologie pratique, la *Revue de Bassermann et Ehler,* qui paraît à Francfort-sur-le-Mein, et la *Theologische-praktische Quartalschrift;* la revue homilétique d'Emil Ohly qui paraît à Wiesbaden sous le titre de *Mancherlei Gaben und ein Geist,* et celle de Œhler pour la théologie pastorale *(Zeitschrift für Pastoral-Theologie).*

Citons encore une vaillante revue apologétique : *Der Beweis des Glaubens,* publiée tous les mois à Gütersloh, sous l'inspiration du professeur Zœckler; — et trois revues presque exclusivement bibliographiques : *Theologischer Literatur-Bericht,* petite feuille mensuelle; *Theologisches Literaturblatt,* feuille hebdomadaire rédigée par Luthardt, et surtout la *Theologische Literatur zeitung,* de Schürer, qui, outre des compte-rendus critiques très complets des nouvelles publications, renferme aussi des articles de fond.

brochures ou articles de revue. De là naît toute une littérature sur le même sujet. On n'a qu'à se souvenir de ce qui eut lieu lors de l'apparition du *Scriftbeweis* de Hofmann, ou à voir ce qui se passe en ce moment à propos du grand ouvrage de Ritschl sur la Rédemption.

Aussi ne faut-il pas s'étonner que, jusqu'à ces dernières années, la littérature théologique ait occupé le premier rang dans la librairie allemande : d'une part, en effet, il n'y a presque pas de professeurs qui ne se fassent imprimer et de nombreux pasteurs en exercice continuent toute leur vie à étudier la théologie et à publier des ouvrages ; et, d'autre part, bien des hommes, même étrangers à l'Eglise, ne dédaignent pas de s'occuper, à l'occasion, des questions théologiques (1). Sans doute, tout n'est pas d'une valeur égale dans cette immense quantité de publications de tous genres. Il y a évidemment, dans le nombre, bien des ouvrages d'un mérite médiocre et qui sont traités comme ils le méritent par la critique. Mais, par contre, que de bons et solides travaux qui font journellement avancer la science et servent à maintenir constamment l'intérêt pour les études sérieuses ! Quand on songe à toutes les richesses que vaut à nos voisins ce prodigieux mouvement de la littérature théologique et qu'on voit cette même littérature si pauvre dans les pays de langue française, on ne peut que déplorer amèrement l'indifférence inouïe que le public religieux et éclairé témoigne chez nous à l'égard de ces grandes questions et qui est assurément la première cause de la pauvreté dont nous nous plaignons. Certes, les hommes de valeur ne manquent pas dans notre protestantisme français et plusieurs ne demanderaient pas mieux que de publier les résultats de leurs longues et consciencieuses recherches. Mais l'encourageante perspective, en vérité, que celle de voir leurs livres rester pour la plupart oubliés et invendus chez le libraire !

Pour en revenir à la littérature théologique en Allemagne, je citerai tout d'abord, en fait d'ouvrages parus dans ces dernières années, deux ouvrages sur la théologie en général.

(1) Il suffit de citer ici *de Hartmann*, consacrant un long article de revue à la dogmatique de Lipsius, et le philosophe *Weisse*, auteur d'une *Dogmatique philosophique* en trois volumes.

Le premier est une courte *Encyclopédie théologique* de J.-P. Lange, parue à Heidelberg en 1877 (1). Il renferme, comme les autres livres de ce théologien, une foule de pensées originales et bien des remarques étincelantes et pleines d'esprit. Mais on y retrouve aussi la trace des idées singulières et bizarres de l'auteur et, au jugement d'hommes compétents, c'est un livre plus propre à embrouiller qu'à orienter ceux qui débutent dans l'étude de la théologie.

L'autre ouvrage, auquel j'ai fait allusion, est aussi une nouvelle encyclopédie théologique qui porte ce titre : *Theologik oder Encyklopædie der Theologie*, von Dr F. Ræbiger, Leipzig, 1880. L'auteur, professeur à l'Université de Breslau, se rattache au Protestantenverein. Il se propose de donner, à un point de vue purement objectif et non pas confessionnel, un court exposé des sciences théologiques, destiné surtout au public cultivé qui aime à se tenir au courant de toutes ces questions. « Définir la théo- « logie et, d'après son essence, montrer la division organique de « ses principales parties et des disciplines qui se rattachent à ces « dernières, c'est, dit Ræbiger, le but de l'encyclopédie théolo- « gique. »

Dans une première partie générale, il commence donc par déterminer l'essence de la théologie. Il définit cette dernière « *une science positive*, car son objet, le christianisme, lui est « fourni par une révélation historique et se présente à elle « comme vérité divine dans l'Ecriture et la doctrine ecclésias- « tique ». De cette définition, l'auteur conclut que la théologie doit être indépendante de la philosophie.

Dans la seconde partie de son ouvrage, il s'occupe successivement des diverses disciplines théologiques. Il conserve les quatre grandes divisions reçues (théologie *exégétique*, — *historique*, — *systématique* et *pratique*). Mais il rattache parfois à une branche ce qui, nous semble-t-il, devrait aller avec une autre. C'est ainsi qu'il fait rentrer la *théologie biblique*, non point dans la troisième, mais dans la première grande division et qu'il la traite simplement comme une histoire comparée des religions juive, chrétienne et païenne. De même, il traite comme une

(1) Sous le titre de *Grundriss der theologischen Encyclopædie mit Einfluss der Methodologie*, von J.-P. Lange.

science purement historique (deuxième division) la symbolique qui rentre évidemment dans la *théologie systématique*. Aussi cette dernière discipline se trouve-t-elle ainsi singulièrement réduite. Elle ne comprend plus que trois grandes divisions : 1° la théorie de la religion, 2° la dogmatique, 3° la morale. La théorie de la religion est une sorte d'introduction à la dogmatique, « c'est la « science des principes dogmatiques ». Quant à la dogmatique, son objet, d'après l'auteur, n'est pas le dogme, mais l'idée du christianisme ou de la religion. Il ne faut pas s'étonner dès lors que, dans sa tractation de cette discipline, il laisse décidément trop d'influence à la philosophie. Malgré tout, et bien qu'on sente çà et là la trace du point de vue libéral du théologien, on peut rendre justice au caractère généralement impartial et objectif de son ouvrage.

Avant d'aborder les travaux spéciaux à la *théologie systématique*, il serait intéressant de rechercher quelle est la place qu'ils occupent dans la littérature théologique et de juger par là de l'importance qu'a, aux yeux des contemporains, cette discipline par rapport aux autres. Mais il faudrait pour cela un tableau comparatif des diverses productions se rattachant à tous les domaines de la théologie et, ce tableau, je serais bien en peine de vous fournir, n'ayant rien trouvé de semblable dans les revues. D'après tout ce que j'ai vu, je doute fort que la théologie systématique occupe une des premières places dans le mouvement de la littérature théologique, elle y est certainement moins bien représentée que la théologie exégétique ou historique ; mais elle y tient cependant un rang encore assez respectable, comme vous pourrez en juger par l'énumération des principaux ouvrages se rattachant à cette discipline.

Je passe rapidement sur la première branche de la théologie systématique, la *théologie biblique* et je me borne à vous citer, pour l'Ancien Testament, l'excellente *Biblische Theologie des Alten Testaments* (deuxième édition), de Hermann Schulz, plus récente que celle d'Œhler, que nous possédons en français, et le grand ouvrage de Ewald sur l'*Idée de Dieu d'après la Bible* (1); pour le Nouveau Testament, un ouvrage publié depuis peu par

(1) *Die Lehre der Bibel von Gott, oder Theologie des alten und neuen Bundes*, 4 Bande. Leipzig, 1874-75.

un professeur de Berne : *Neutestamentliche Theologie*, von Immer (Bern, 1881, 10 marcs). Contrairement au livre déjà si connu de Weiss, de Berlin, sur le même sujet, celui-ci est écrit à un point de vue libéral très prononcé ; il ne manque d'ailleurs pas de valeur. Mais la critique y est décidément trop hardie et audacieuse. Je ne rappelle que pour mémoire les travaux importants de Otto Pfleiderer sur le *Paulinisme* (1) et ceux de Gess sur la *Personne et l'œuvre de Jésus-Christ* (2). Inutile d'ajouter que nous n'en finirions pas si nous voulions citer toutes les monographies parues sur telle ou telle doctrine de l'Ancien ou du Nouveau Testament. Rappelons cependant l'important ouvrage de Kœstlin sur l'*Essence de l'Eglise d'après le Nouveau Testament* (deuxième édition refondue, Stuttgart, 1872). Qu'il nous soit permis aussi de recommander ici, à tous ceux qu'intéresse l'étude de la Bible, le beau *Dictionnaire des Antiquités bibliques*, de M. le professeur Riehm (3), destiné à faciliter cette étude par des notes savantes sur tout ce qui concerne la langue, le pays, l'histoire, les coutumes sociales, les usages religieux du peuple d'Israël et des nations avec lesquelles il a été en rapport.

La seconde division de la théologie systématique est formée par la *dogmatique*. Celle-ci, à son tour, se subdivise en trois parties que l'on pourrait appeler, selon la division adoptée par J.-P. Lange : 1° *dogmatique philosophique*, 2° *positive*, 3° *appliquée ;* mais qui portent plus généralement les noms d'*apologétique*, *dogmatique* proprement dite, et *morale*.

Nous allons dire quelques mots de chacune.

Sous le titre d'*Apologétique*, ou encore de *Dogmatique fondamentale*, on a l'habitude de traiter les questions diverses qui forment l'introduction à la dogmatique, c'est-à-dire d'exposer et de justifier les idées fondamentales de la doctrine chrétienne. Cette tâche est d'autant plus importante et nécessaire aujourd'hui que le christianisme est attaqué avec plus de fureur que jamais.

(1) *Der Paulinismus, ein Beitrag zur Geschichte der urchristlichen Theologie*. Leipzig, 1873, Fues.

(2) *Crhisti Person und Werk nach Christi Selbstzengniss und den Zeugnissen der Apostel*. Plusieurs volumes, Basel, 1870-78.

(3) *Handwœrterbuch des biblischen Alterthums für gebildete Bibelleser, herausgegeben*, von Dr Ed. Riehm. Leipzig. 1874, u., f.

Grâce à Dieu, les hommes ne manquent pas, en Allemagne, qui ont compris ce grand devoir et s'en acquittent vaillamment.

Parmi les ouvrages les plus récents publiés à ce point de vue, nous trouvons d'abord l'apologétique du professeur J.-H.-A. Ebrard (1). Elle se distingue nettement des travaux apologétiques qui se bornent à faire une analyse scientifique du sentiment chrétien et, par suite, n'ont de valeur que pour les croyants eux-mêmes et non pour les incrédules ou les douteurs. Voici, d'ailleurs, pour donner une idée de l'ouvrage, la façon dont Ebrard définit la tâche de l'apologétique :

« L'apologétique, dit-il, c'est-à-dire la science de la défense du « christianisme, ne doit invoquer que les faits de la conscience « personnelle, de la conscience du monde et du savoir naturel « qui sont présents en l'homme *comme tel.* »

Envisagée par son côté pratique, l'apologétique se propose de montrer aux chrétiens comment ils peuvent défendre leur foi contre ceux qui ne la partagent pas encore. Ce n'est pas toutefois que l'on puisse espérer convertir au christianisme un esprit railleur ou un incrédule par le moyen de savantes démonstrations. Et, ici, l'auteur affirme avec raison que, seul, le sentiment profond du péché peut conduire un homme à la foi, en le poussant à se poser cette grande question : « Que faut-il que je « fasse pour être sauvé? » Mais il fait remarquer, avec non moins d'à-propos, que, « à côté des moqueurs et des négateurs « du christianisme, il y aussi des faibles en la foi, des hésitants « qui sont en danger d'être tout à fait détournés de leur foi par « ces ennemis décidés ». Ce sont ces chrétiens encore mal affermis qu'il s'agit de rassurer. C'est surtout à cause d'eux qu'il est nécessaire de combattre les démonstrations spécieuses de l'incrédulité et cela avec de tels arguments que les négateurs eux-mêmes n'aient rien à y opposer. Pour atteindre ce but, pour fermer la bouche aux incrédules, sinon pour les convaincre, l'apologiste devra « descendre sur leur propre terrain, se défaire « de tous les axiomes empruntés au christianisme lui-même, « conduire ses adversaires *à concessis ad absurdum* et leur prouver

(1) *Apologetik, Wissenschaftliche Rechtfertigung des Christenthums.* 2 Bde, Gütersloh, 1874-75.

« que leurs affirmations et les conséquencus de leurs propres « prémisses sont fausses et erronées ».

Tel est le but que se propose l'auteur. Voici la manière dont il essaie de le remplir. Il divise son ouvrage en deux parties. Dans la première partie, toute morale, il prouve les vérités éternelles du christianisme, en invoquant les faits de la conscience naturelle et de la conscience chrétienne. Par une étude sérieuse des faits de la conscience et de la certitude de la loi morale, il cherche à établir le fait du péché et, par suite, la nécessité et le fait de la rédemption. Il se livre ensuite à une critique savante des systèmes opposés au christianisme (le panthéisme, le déterminisme du darwinisme, etc.). Toute cette première partie est pleine d'intérêt et elle peut rendre de véritables services à la cause de l'Evangile.

La seconde partie est exclusivement historique. L'auteur cherche dans l'histoire des arguments en faveur du christianisme. Il montre que plus on remonte dans l'antiquité, plus on trouve de traces de la connaissance d'un Dieu unique, vivant et saint ; au contraire, plus la conscience morale s'affaiblit dans les âges suivants, plus ces notions deviennent confuses ; mais tous les peuples, même les plus barbares, ont conservé le souvenir d'un ancien état meilleur.

Un autre essai d'apologétique qui présente aussi un puissant intérêt est celui du professeur Heinrich Voigt, de Kœnigsberg, publié sous ce titre : *Dogmatique fondamentale* (1). C'est une étude sérieuse, approfondie qui répond bien aux besoins de l'heure présente. Nous assistons, en effet, à une crise d'une importance exceptionnelle. Aujourd'hui, on n'a plus seulement affaire à des escarmouches isolées, mais on est en présence d'adversaires qui s'attaquent aux principes eux-mêmes et mettent en question l'existence même de la théologie. Aussi s'agit-il pour le théologien, non plus simplement de justifier tel ou tel dogme violemment attaqué, mais plutôt de reconstruire les dernières bases ou les idées fondamentales de la dogmatique, aujourd'hui ébranlées

(1) *Fundamentaldogmatik, eine zusammenhængende historisch kritische Untersuchung und apologetische Erærterung der Fundamentalfragen der christlichen Dogmatik,* von Prof. Dr H. Voigt, 1874.

de toutes parts. C'est ce but que poursuit M. Voigt dans son ouvrage. Il se propose une double tâche :

1° « Soumettre d'abord à une critique historique les questions « d'introduction à la dogmatique qui, depuis si longtemps, font « l'objet des plus sérieuses recherches de la théologie allemande, « et, par un examen attentif et une sage appréciation des diverses « réponses qui y ont été faites, arriver, si possible, à une con« clusion provisoire en s'appuyant sur les principes de la théo« logie protestante positive. »

2° En même temps, justifier apologétiquement les vérités de principes sur lesquelles repose la dogmatique.

L'auteur commence par faire sur *la religion* une étude extrêment instructive qui est peut-être ce qu'il y a de mieux dans son ouvrage. Il y traite successivement de son essence (première partie), puis, dans une deuxième partie, de son origine, des manifestations erronées de la vie religieuse naturelle, du rapport de la religion et de la philosophie, de la division des religions, de la religion révélée, de l'histoire de la doctrine de la révélation divine, de la possibilité, de la nécessité et de la réalité de la révélation surnaturelle, du rapport de la raison humaine avec celle-ci, de rationalisme et du supranaturalisme, du judaïsme et du christianisme, du catholicisme et du protestantisme.

La troisième partie de l'ouvrage est consacrée à l'étude du *document* de la religion révélée (sa nécessité, l'idée qu'il faut s'en faire, la doctrine de l'inspiration, du canon biblique, les rapports de l'Ecriture et de la tradition, etc.).

Un dernier chapitre traite brièvement de la *science de la religion révélée* (c'est-à-dire la théologie et la dogmatique).

Cette simple énumération des nombreux sujets abordés par l'auteur donne une idee de l'importance de son ouvrage. Il est juste d'ajouter que ces diverses questions sont le plus souvent traitées avec une rare compétence, quoique la partie critique soit moins remarquable. Aussi ce livre, qui est écrit à un point de vue très positif, est-il justement apprécié en Allemagne.

On a pourtant exprimé des doutes sur les avantages que l'auteur croit trouver à réunir dans un même travail deux tâches si différentes (la critique et l'apologétique). Cela entraîne naturellement à traiter ensemble bien des sujets qui mériteraient d'être séparés. Il nous semble, en effet, que tant de matières excèdent

les limites d'une introduction et que telle des questions abordées dans ce livre, la doctrine de la révélation, par exemple, devrait rentrer plutôt dans le domaine de la dogmatique elle-même. Tel qu'il est cependant, ce travail présente un réel intérêt et il est éminemment propre à servir de guide dans ces questions importantes.

Tout autre est le but que se propose le docteur Ehrenfeuchter dans son ouvrage : *Le christianisme et la conception moderne du monde* (1). Partisan résolu de la théologie positive et croyante, il veut essayer de résoudre l'antinomie qui existe entre la conception chrétienne et l'opinion publique du jour. Et, se fondant sur ce fait que cette antinomie a revêtu un caractère concret et historique, il estime que, pour la résoudre, il faut procéder par voie historique et remonter à ses origines. Il expose donc tout d'abord la formation de la conception moderne du monde, qu'il place au milieu du XVIIIe siècle, au moment où commençait à s'épanouir la nouvelle littérature allemande moderne. Puis, il fait l'historique de l'antinomie signalée depuis son origine jusqu'à Strauss et Feuerbach; enfin, il raconte les essais faits par la théologie allemande moderne pour la résoudre. Cet ouvrage se recommande à tous ceux qu'intéressent ces questions, par l'ampleur et la profondeur avec lesquelles elles y sont traitées.

Nous devons à M. Franz Splittgerber deux ouvrages d'un tout autre genre, mais qui peuvent aussi être considérés comme d'importants essais d'apologétique. Dans le premier, intitulé : *Le Sommeil et la Mort* (2) et traduit en français, si je ne me trompe, l'auteur, s'appuyant sur certains états d'âme très curieux, tels que le rêve et le somnambulisme « dans lesquels la conscience nocturne se meut avec ses propres forces », se propose d'établir contre les attaques du matérialisme l'existence indépendante et l'origine divine de l'esprit humain. Dans le second, intitulé : *Phénomènes de la vie intime* (3), il cite et relève plusieurs faits de

(1) *Christenthum uud moderne Weltanschauung*, von Dr Fr. Ehrenfeuchter. Gœttingen, 1876.

(2) *Schlaf und Tod*. 2te vœllig umgearbeitete und wesentlich vermehrte Auflage. Halle, Fricke, 1881.

(3) *Aus dem innern Leben. Ein Beitrag zur christlichen Mystik*. Leipzig, 1880.

l'ordre psychologique qui servent à prouver, d'une manière expérimentale, les influences d'un monde supérieur sur la vie de l'âme et sont des témoignages puissants en faveur du spiritualisme.

Il est impossible de laisser le domaine de l'apologétique, sans rappeler les belles conférences du docteur Luthardt sur ce sujet, dont quelques-unes ont été traduites dans notre langue par M. le professeur Wabnitz (1), et celles prononcées par le professeur Gerhard von Zezschwitz (2). Il y aurait encore bien d'autres travaux à citer pour être complet sur ce point : l'*Apologétique chrétienne*, de Baumstarck, écrite à un point de vue anthropologique (deux volumes, Francfort-sur-le-Mein, 1878), l'ouvrage de Zœckler sur *L'état primitif de l'homme*, dirigé contre la thèse darwinienne (Gütersloh, 1879); enfin et surtout, la belle et forte étude de M. Fr. H. R. Frank sur *La certitude chrétienne* (3), dont je me réserve de parler plus longuement à une autre place. Je me bornerai à indiquer, en terminant, à ceux qui seraient curieux de voir la manière dont l'école catholique défend le christianisme, les manuels d'apologétique de Sprinzl (4), de Hettinger (5) et de Weiss (6).

Dogmatique et morale. — On sait que ces deux grandes divisions de la théologie systématique ont été longtemps traitées ensemble.

(1) Quatre volumes ont déjà paru en allemand. En voici les titres :

1° *Apologetische Vortræge über die Grundwahrheiten des Christenthums;*

2° *Die christlichen Heilswahrheiten in ihrem Zusammenhang;*

3° *Die Moral des Christenthums;*

4° *Die modernen Weltanschauungen und ihre praktischen Consequenzen.* Leipzig, 1880.

(2) *Zur Apologie des Christenthums aus Geschichte und Glaubenslehre,* 1878.

(3) *System der christlichen Gewissheit,* von Dr Fr. H. R. Frank. 2 Bde, Erlangen, 1870-73.

(4) *Handbuch der Fundamentaltheologie als Grundlegung der kirchlichen Theologie, vom religionsphilosophischen Standpunkte aus,* von Jos. Zprinzl, bearbeitet. Wien, 1876.

(5) *Apologie des Christenthums.* 2te Auflage, 2 Bde. Freiburg i/Br., 1875-80.

(6) *Apologie des Christenthums vom Standpunkte der Sittenlehre,* von A.-M. Weiss. 2 Bde, Herder. Freiburg i/Br., 1880.

Ce n'est que depuis Calixte, dont l'ouvrage sur la *Théologie morale* date de 1634, que l'habitude de les traiter séparement s'est peu à peu répandue. Cependant, des esprits forts distingués, Ritschl entre autres, élèvent encore contre cette manière de faire des objections qui ne sont pas sans valeur. On fait remarquer, par exemple, que la tractation séparée de la morale expose le théologien à ne présenter qu'un ensemble de préceptes réunis tant bien que mal, sans lien véritable, sans principe générateur qui puisse en faire un système plein d'unité. D'ailleurs, ajoute-t-on, les vérités chrétiennes, que la dogmatique a la tâche de relever, se rapportent tout aussi bien au but, à la destination qui nous est assignée par Dieu, par conséquent aux devoirs de la morale qu'aux principes et aux enseignements doctrinaux relatifs à Dieu et à l'homme et à leurs rapports réciproques. C'est donc arbitrairement qu'on les sépare, car jamais dans le christianisme (et c'est précisément le caractère distinctif et inimitable de la Bible) les vérités religieuses ne nous sont présentées en elles-mêmes et d'une manière abstraite, mais elles le sont toujours dans leurs rapports avec la vie et relativement à l'influence légitime qu'elles doivent avoir sur notre conduite.

Conformément à ces principes, on voit encore quelques auteurs unir dans une même exposition la dogmatique et la morale. On peut citer, entre autres, les ouvrages de Kübel et de Laichinger, écrits tous les deux au point de vue biblique (1). Mais, en général, et malgré les objections signalées plus haut, la plupart des théologiens préfèrent traiter séparément ces deux disciplines : ils y trouvent l'avantage d'être plus complets et plus profonds. Et ils font observer avec raison que, si l'on voulait y regarder de si près, il faudrait traiter avec la dogmatique, non seulement la morale, mais encore la *théologie biblique*, sur laquelle elle s'appuie, et l'*histoire des dogmes*, dont elle doit évidemment tenir compte. C'est d'ailleurs ce qu'ont fait quelques théologiens, tels que Kahnis, Bidermann et Ritschl qui, dans la première partie, condensent la *théologie biblique;* dans la

(1) *Das christliche Lehrsystem nach der heiligen Schrift; ein biblisch-systematische Leitfaden*, von prof. Rod. Kübel. Stuttgart, 1873. — *Das System der christlichen Glaubens und Sittenlehre, vom Begriff des hœchsten Guten aus aufgefasst und dargestellt*, von Pfr. H. Laichinger. Gotha, 1876.

deuxième, l'*histoire des dogmes*, et, dans la troisième, transforment ces données et exposent leur propre système.

On peut distinguer trois sortes d'ouvrages dogmatiques :

1° Ceux qui ne sont que la reproduction des dogmatiques ecclésiastiques et officielles ; 2° ceux qui sont des essais indépendants et personnels de dogmatiques complètes ; 3° ceux qui se bornent à traiter tel ou tel point de dogmatique, telle ou telle doctrine particulière.

Dans le premier groupe, nous distinguons les Manuels de Schmid (1) et de Schulze (2), conçus du point de vue luthérien, et celui de Heppe (3), écrit au point de vue réformé.

Dans le second groupe, les ouvrages ne manquent pas; mais nous nous bornerons ici à une simple nomenclature, parce que nous désirons parler avec plus de détails de quelques-uns d'entre eux.

Nous citerons donc, parmi les plus récents essais de dogmatique, le *Cours de Rothe* édité par D. Schenkel (4), les travaux de ce dernier sur l'*Essence du protestantisme* (5) et sur *Les doctrines fondamentales du christianisme* (6) (ce dernier livre est un

(1) Schmid H. : *Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche dargestellt und aus den Quellen belegt*. 6te Auflage. Frankfurt-am-Mein, 1876.

(2) Schulze, Rect. Dr : *Evangelisch lutherische Dogmatik des 17. Jahrhunderts populær dargestellt*. 2 Bde. Hannover, 1875.

(3) Heppe : *Die Dogmatik der evangelisch-reformirten Kirche dargelegt und aus den Quellen belegt*. Elberfeld, 1861.

(4) Rich. Rothe : *Vorlesungen über Dogmatik hersg*, von Schenkel, 2te, Ausg., 1870. 2 Bde. On connaît déjà les trois essais du même, réunis sous ce titre : *Zur Dogmatik*. 2te Auflage. Gotha, 1869.

(5) *Das Wesen des Protestantismus*. 2te Auflage. Schaffhausen, 1862.

(1) Dr Daniel Schenkel : *Die Grundlehren des Christenthums aus dem Bewusstsein des Glaubens in Zusamenmhange dargestellt*. Leipzig, 1877. L'auteur de ce livre se présente à nous, avec Biedermann et Lipsius, comme un représentant d'une conception antisupranaturaliste de la religion chrétienne. Mais sa méthode est différente de celle de ces théologiens. Il l'expose lui-même de la manière suivante : « En renonçant à toute science (Wissen) « abstraite, à toute sorte de métaphysique pour former la connaissance chré- « tienne, je fonde mon exposition uniquement sur l'expérience religieuse et « morale et je cherche à tirer mes propositions des faits psychologiques et des « faits de l'histoire de la révélation, et nullement de déductions logiques ou

exposé dogmatique destiné à tous les hommes cultivés, théologiens ou laïques); la *Dogmatique* d'Alexandre Schweizer (1), qui relève directement de Schleiermacher, mais avec une tendance critique encore plus prononcée; celle de Lipsius (2), le chef de l'école libérale psychologique, qui a fait un certain bruit à son apparition; les ouvrages de Biedermann (3) et de Pfleiderer (4), partisan ardent et convaincu de la spéculation et l'un des représentants les plus distingués du Protestantenverein. Parmi les travaux représentant une tendance directement opposée à celle-là, on remarque les dogmatiques de Kahnis (5), de Frank (6), de Vilmar (7) et de Philippi (8) qui toutes sont conçues du point de vue du luthéranisme confessionnel (9), les *Dogmatiques* assez

« spéculatives. La dogmatique est pour moi la science expérimentale de « l'esprit moral et religieux. »

(1) Dr Alex. Schweizer. *Die christliche Glaubenslehre nach protestantischen Grundsætzen dargestellt.* 2 Bde. 2 Auflage. Leipzig, 1877.

(2) R. A. Lipsius. *Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik.* 2te Auflage. Braunschweig, 1879.

(3) Biedermann : *Christliche Dogmatik,* Zürich, 1869.

(4) Dr Otto Pfleiderer : *Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte, auf Grund des gegenwætigen Standes der philosophischen und der historischen Wissenschaft dargestellt.* 2 Bde. 2 Auflage. Leipzig, 1878,

Le même : *Religionsphilosophie auf geschichlicher Grundlage.* Berlin, 1878.

Le même : *Grundriss der christlichen Glaubens und Sittenlehre.* Berlin, 1880.

(5) Kahnis : *Die lutherische Dogmatik historisch-genetisch dargestellt.* 2 Bde, 1874-75. Leipzig, 1874-75.

(6) Frank : *System der christlichen Wahrheit.* 2 Bde. Erlangen, 1878-80.

(7) Vilmar : *Dogmatik. Akademische Vorlesungen nach deren Tode herausgegeben,* von Piderit. 2 Theile. Gütersloh, 1874-75.

(8) Philippi : *Kirchliche Glaubenslehre.* 6 Bde. 2 Auflage. Gütersloh, 1880.

(9) L'ouvrage de Luthardt : *Kompendium der Dogmatik* (5te Auflage, Leipzig, 1879) n'est pas une dogmatique en sens propre du mot. C'est un manuel de trois cent soixante-douze pages où l'auteur a réuni tous les matériaux historiques nécessaires aux hommes qui veulent étudier les questions dogmatiques. Ecrit avec beaucoup de clarté et rempli de renseignements précieux, cet ouvrage est l'un des meilleurs guides en ces matières et il a obtenu un vif succès dans les cercles universitaires. Presque tous les étudiants en théologie en sont pourvus.

se légitime lui-même à toutes les âmes droites, comme la vérité suprême, par sa puissance propre, sa vertu intrinsèque, sans le secours des sciences historiques et critiques, sans s'appuyer sur une autorité extérieure. En résumé, la conscience que le Fils de l'homme a de lui-même et de ses rapports avec Dieu, tel est pour l'auteur le roc sur lequel se fonde une inébranlable certitude religieuse.

C'est assez dire ou laisser entrevoir l'intérêt qui s'attache à une pareille étude où l'exégèse, la dogmatique et la philosophie religieuse se donnent la main.

J. M.

CATHOLIC PRESBYTERIAN

Nous apprenons avec un vif regret que la revue anglaise intitulée : *The Catholic presbyterian* cesse de paraître, faute d'un nombre suffisant d'abonnés. Cette publication mensuelle, parvenue aujourd'hui à son dixième volume, était destinée à devenir l'organe international des églises presbytériennes. Sous la direction chrétienne et habile de M. le professeur Blaikie, d'Edimbourg, elle a rendu, pendant cinq ans, de vrais services. On pouvait espérer qu'elle continuerait à paraître au moins jusqu'à la réunion du prochain congrès presbytérien qui doit avoir lieu à Belfast, au mois de juin prochain, et qui aurait eu, semble-t-il, l'autorité nécessaire pour prononcer sur les destinées de cette revue. Les circonstances ayant obligé les rédacteurs à la suspendre dès maintenant, il nous reste à témoigner à nos frères d'Ecosse notre sincère sympathie, avec nos vœux pour qu'ils trouvent quelque moyen plus efficace d'atteindre le but qu'ils s'étaient proposé, l'union et la vivification des forces presbytériennes.

J. M.

Pour la rédaction générale :

Le Directeur-Gérant : CHARLES BOIS.

MONTAUBAN. — IMP. ADMINISTRATIVE ET COMMERCIALE, J. GRANIÉ, BOUL. DE LA CITADELLE

TABLE DES MATIÈRES

Huitième Année — 1882

REVUE BIBLIOGRAPHIQUE

Neuvième Année — 1883

REVUE BIBLIOGRAPHIQUE

REVUE THÉOLOGIQUE

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION

de

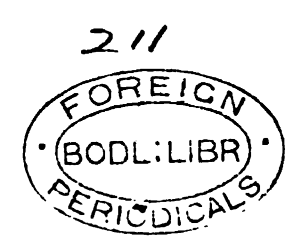
MM. BOIS, BRUSTON, MONOD ET WABNITZ

PROFESSEURS A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE MONTAUBAN

Huitième Année

N° 1

Janvier — Mars 1882



SOMMAIRE

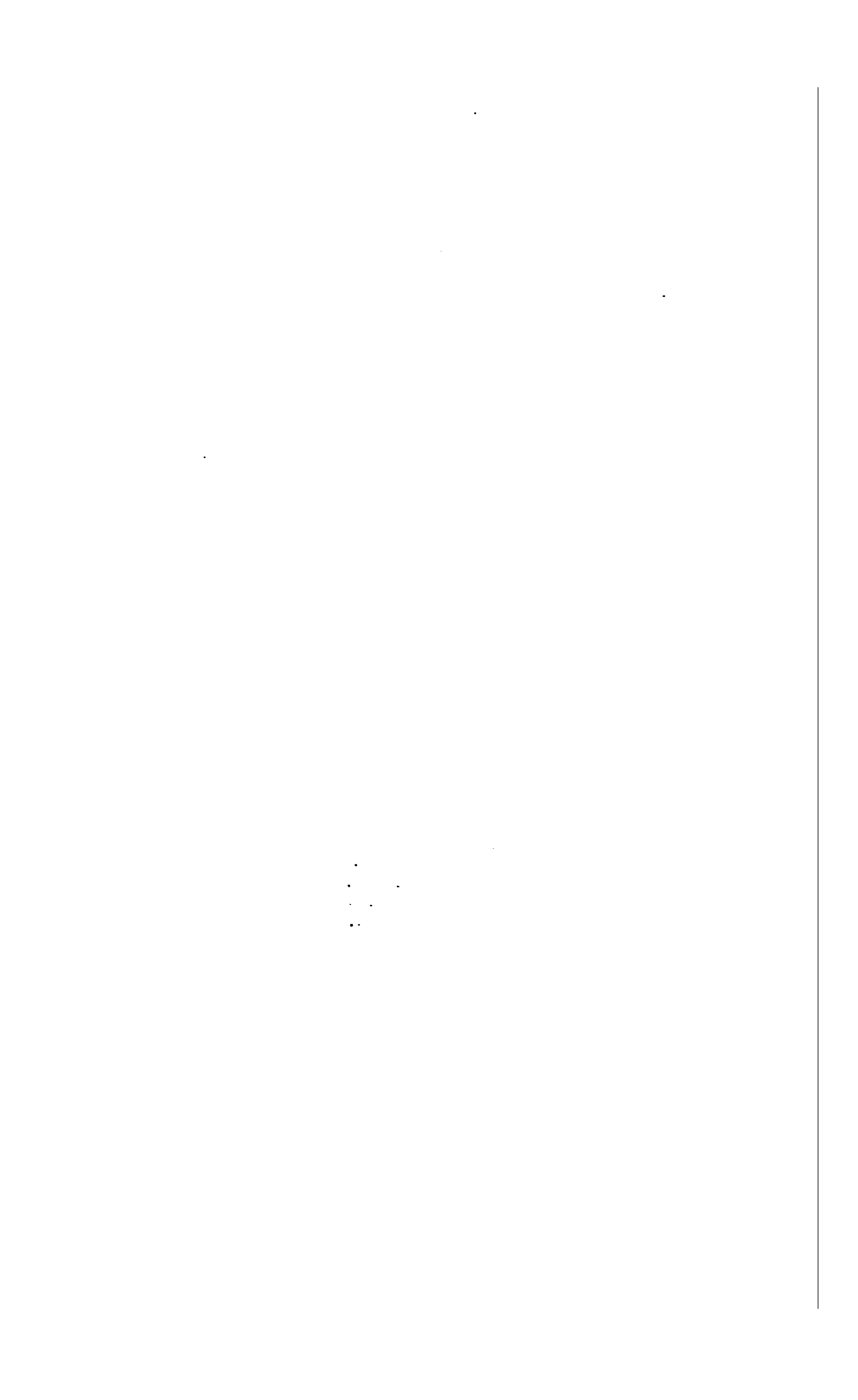
MONTAUBAN

BUREAUX DE LA REVUE

A L'IMPRIMERIE DE MACABIAU-VIDALLET, CARRÈRE, SUCCESSEUR

25, RUE BESSIÈRES, 25

1882



OUVRAGES REÇUS

Encyclopédie des sciences religieuses, 49e-58e livraisons.

Séance de rentrée de la Faculté de théologie protestante de Paris, allocution de M. le Doyen Lichtenberger et leçon d'ouverture de M. le professeur Bonet-Maury sur Arnauld de Brescia.

Histoire comparée des anciennes religions de l'Egypte et des peuples sémitiques, par Tiele, traduite du hollandais par Collins.

S'adresser, pour tout ce qui concerne **la rédaction, à M.** le professeur BRUSTON, à Montauban; **pour tout ce qui** concerne l'administration (abonnements, changements **d'adresse,** réclamations, etc.), à M. CARRÈRE, **imprimeur, à Montauban.**

La *Revue théologique* parait tous les *trois* ***mois,*** **par livraisons de six** feuilles d'impression au moins.

PRIX DE L'ABONNEMENT

Pour la France et la Suisse,	5 francs par an.
Pour l'Allemagne, l'Angleterre, la Belgique, la Hollande, l'Italie, le Danemark, la Suède,	6 francs.
Pour la Turquie la Hongrie	7 francs
Pour l'Amérique,	8 francs.

Prix d'un numéro séparé : 1 fr. 50.

REVUE THÉOLOGIQUE

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION

de

MM. BOIS, BRUSTON, MONOD ET WABNITZ

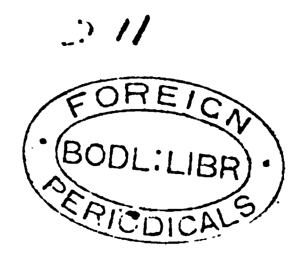
PROFESSEURS A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE MONTAUBAN

Huitième Année

—

N° 2

Avril — Juin 1882



SOMMAIRE

MONTAUBAN

BUREAUX DE LA REVUE

A L'IMPRIMERIE DE MACABIAU-VIDALLET, CARRÈRE, SUCCESSEUR

25, RUE BESSIÈRES, 25

—

1882

AVIS

Ceux de nos abonnés qui ne nous ont pas encore envoyé le prix de leur abonnement pour l'année courante, sont priés de vouloir bien nous l'envoyer sans retard. Ceux qui ne l'auraient pas fait avant le 1er juin, *recevront par la poste un mandat de recouvrement, auquel nous les prions de faire bon accueil.*

Ceux de nos abonnés qui, n'ayant pas payé leur abonnement pour l'année précédente ou les années précédentes, ont reçu de ces mandats, et les ont refusés, nous obligeraient en nous faisant savoir s'il y a eu malentendu, ou si leur intention a été de se désabonner.

OUVRAGES REÇUS

Le péché et la rédemption d'après St Paul, par E. Ménegoz.

La notion du catéchisme, par le même.

La traduction de la Bible du Dr Segond, par L. Gautier et P. Chapuis.

Uber Baal mit dem weiblichen Artikel (ἡ Βάαλ), par Dillmann.

Uber das Kalenderwesen der Israeliten vor dem babyl. Exil, par le même.

Leviticus XVII-XXVI und Hezekiel, par Horst.

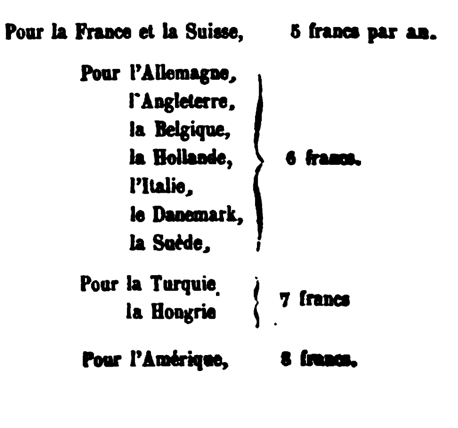
Un mot aux Catéchumènes pour chaque jour du mois qui précède leur 1re communion, par C. Correvon.

On nous prie et nous sommes heureux d'annoncer qu'une agence de renseignements a été fondée au bureau du Comité central international des *Unions chrétiennes de jeunes gens*, à Genève, Grand'Rue, 23. Le but de cette agence est de fournir à tout jeune homme recommandé qui se rend dans une ville étrangère, une lettre d'introduction soit pour l'*Union chrétienne* de la localité, soit pour des amis auprès desquels il puisse trouver conseils et sympathie.

S'adresser, pour tout ce qui concerne la rédaction, à M. le professeur Bruston, à Montauban; pour tout ce qui concerne l'administration (abonnements, changements d'adresse, réclamations, etc.), à M. Carrère, imprimeur, à Montauban.

La *Revue théologique* parait tous les *trois mois*, par livraisons de **six** feuilles d'impression au moins.

PRIX DE L'ABONNEMENT



Pour la France et la Suisse,	5 francs par an.
Pour l'Allemagne, l'Angleterre, la Belgique, la Hollande, l'Italie, le Danemark, la Suède,	6 francs.
Pour la Turquie, la Hongrie	7 francs
Pour l'Amérique,	8 francs.

Prix d'un numéro séparé : 1 fr. 50.

REVUE THÉOLOGIQUE

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION

de

MM. BOIS, BRUSTON, MONOD ET WABNITZ

PROFESSEURS A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE MONTAUBAN

Huitième Année

N° 3

Juillet — Septembre 1882

SOMMAIRE

MONTAUBAN

BUREAUX DE LA REVUE

A L'IMPRIMERIE DE MACABIAU-VIDALLET, CARRÈRE, SUCCESSEUR

25, RUE BESSIÈRES, 25

1882

OUVRAGES REÇUS

GODET, **Commentaire sur l'Epître aux Romains,** 2 vol.

Le même, **Commentaire sur l'Evangile de saint Jean,** 1er vol. **Introduction historique et critique**, 3e éd. complètement revue.

CHASTEL, **Histoire du christianisme,** vol. 2e et 3e.

Encyclopédie des sciences religieuses, 61e et 62e livraisons.

Rapport sur les cinq premières années d'exercice de la Faculté de théologie de Paris.

DILLMANN, **Die Herkunft der urgeschichtlichen Sagen der Hebræer**.

Le même, **Eine neuentdeckte punische Inschrift.**

STADE, **De populo Javan** (en allemand).

D. BENOÎT, **L'Eglise sous la croix, Etudes historiques.**

S'adresser, pour tout ce qui concerne la rédaction, à M. le professeur BRUSTON, à Montauban; pour tout ce qui concerne l'administration (abonnements, changements d'adresse, réclamations, etc.), à M. CARRÈRE, imprimeur, à Montauban.

La *Revue théologique* paraît tous les *trois mois*, par livraisons de six feuilles d'impression au moins.

PRIX DE L'ABONNEMENT

Pour la France et la Suisse,	5 francs par an.
Pour l'Allemagne, l'Angleterre, la Belgique, la Hollande, l'Italie, le Danemark, la Suède,	6 francs.
Pour la Turquie la Hongrie	7 francs
Pour l'Amérique,	8 francs.

Prix d'un numéro séparé : 1 fr. 50.

REVUE THÉOLOGIQUE

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION

de

MM. BOIS, BRUSTON, MONOD ET WABNITZ

PROFESSEURS A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE MONTAUBAN

Huitième Année

N° 4

Octobre — Décembre 1882

SOMMAIRE

MONTAUBAN

BUREAUX DE LA REVUE

A L'IMPRIMERIE DE MACABIAU-VIDALLET, CARRÈRE, SUCCESSEUR

BOULEVARD DE LA CITADELLE

1882

La table des matières paraîtra à la fin de l'année prochaine pour les deux années précédentes; et nous avons l'intention de publier désormais une table des matières tous les deux ans.

Nous prions nos abonnés, qui comprennent, nous n'en doutons pas, l'utilité d'une publication comme la nôtre, d'y intéresser un plus grand nombre de personnes et de nous procurer, si possible, quelques abonnés nouveaux.

OUVRAGES REÇUS

Histoire des souffrances du bienheureux martyr Louis de Marolles, réimprimée sur la seconde édition, par Jules Bonnet.

L'examen de soi-même pour se bien préparer à la communion, par Jean Claude.-Nouvelle édition.

Les sources du Nouveau Testament. Recherches sur l'authenticité, le canon et le texte du Nouveau Testament, par Edouard Mitchell.

Introduction à l'étude de la théologie protestante, par Ernest Martin.

Notice bibliographique sur Richard Simon, par Aug. Bernus.

La Bible, son histoire et sa littérature, par un licencié en théologie.....

Recueil de traités évangéliques, par Horace Noël.

Société évangélique de Genève. *Récits et souvenirs de quelques-uns de ses ouvriers.*

Puissance d'en haut ou le secret du succès, par D. L. Moody.

Compte-rendu de la IX[e] conférence uniniverselle des unions chrétiennes, Londres, août 1881.

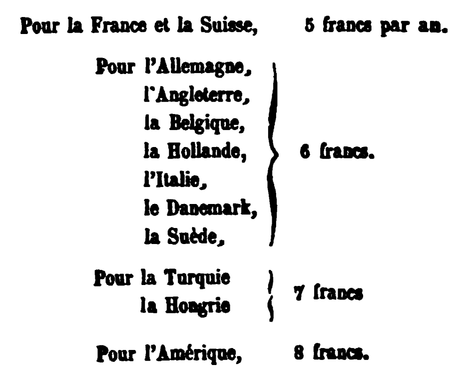
Le divin d'après les apôtres. Douze discours sur les épîtres du Nouveau Testament, par A. Bouvier.

The Gospel of secular life, by W. Fremantle. Neuf discours.

S'adresser, pour tout ce qui concerne la rédaction, à M. le professeur WABNITZ, à Montauban; pour tout ce qui concerne l'administration (abonnements, changements d'adresse, réclamations, etc.), à M. CARRÈRE, imprimeur, à Montauban.

La *Revue théologique* paraît tous les *trois mois*, par livraisons de six feuilles d'impression au moins.

PRIX DE L'ABONNEMENT



Pour la France et la Suisse,	5 francs par an.
Pour l'Allemagne, l'Angleterre, la Belgique, la Hollande, l'Italie, le Danemark, la Suède,	6 francs.
Pour la Turquie la Hongrie	7 francs
Pour l'Amérique,	8 francs.

Prix d'un numéro séparé : 1 fr. 50.

REVUE THÉOLOGIQUE

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION

de

MM. BOIS, BRUSTON, MONOD ET WABNITZ

PROFESSEURS A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE MONTAUBAN

Neuvième Année

N° 1

Janvier — Mars 1883

SOMMAIRE

MONTAUBAN

IMPRIMERIE MACABIAU, BOULEVARD DE LA CITADELLE

1883

Des circonstances particulières, qui se sont aggravées depuis notre avis dans les journaux religieux, ont retardé la publication de ce premier numéro. Le second numéro est à l'impression.

La table des matières paraîtra à la fin de l'année pour les deux années précédentes; et nous avons l'intention de publier désormais une table des matières tous les deux ans.

Nous prions nos abonnés, qui comprennent, nous n'en doutons pas, l'utilité d'une publication comme la nôtre, d'y intéresser un plus grand nombre de personnes et de nous procurer, si possible, quelques abonnés nouveaux.

Les abonnements, qui n'auraient pas été payés le 1er mai prochain, seront recouvrés par mandat postal.

OUVRAGES REÇUS

Les grands traits de l'histoire religieuse de l'humanité, par César Malan.

Un procès en hérésie en 1882, mémoire, par Charles Byse.

La question eucharistique, par Louis Durand, 1883.

La notion de la préexistence du Fils de Dieu, par P. Lobstein, 1883.

De la librairie CAILLE ET Ce, Vevey.

De la mort à la vie, par le Rev. W. Haslam, trad. de l'anglais; préface de M. le pasteur C. Babut.

Le retour à la maison paternelle, par O. Funcke, imité par L.-E. Rilliet.

Le temps et l'éternité, par O. Funcke, traduit par L.-E. Rilliet.

La seconde venue de Christ, par Moody.

La seconde venue de Christ, par Georges Müller.

Une grâce trop méconnue, par D.-M. West.

DU DANGER DES MAUVAIS LIVRES ET DES MOYENS D'Y REMÉDIER

Par Eugène de BUDE. — Paris, Sandoz et Thuillier, 1883.

Ouvrage singulièrement sérieux, dont les avertissements et les conseils méritent l'attention de quiconque a le souci des âmes et de la patrie.

S'adresser, pour tout ce qui concerne la rédaction, à M. le professeur WABNITZ, à Montauban; pour tout ce qui concerne l'administration (abonnements, changements d'adresse, réclamations, etc.), à M. PROBST, appariteur de la Faculté de théologie.

La *Revue théologique* paraît tous les *trois mois*, par livraisons de **six** feuilles d'impression au moins.

PRIX DE L'ABONNEMENT

Pour la France et la Suisse,	5 francs par an.
Pour l'Allemagne, l'Angleterre, la Belgique, la Hollande, l'Italie, le Danemark, la Suède,	6 francs.
Pour la Turquie la Hongrie	7 francs
Pour l'Amérique,	8 francs.

Prix d'un numéro séparé : 1 fr. 50.

REVUE THÉOLOGIQUE

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION

de

MM. BOIS, BRUSTON, MONOD ET WABNITZ

PROFESSEURS A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE MONTAUBAN

Neuvième Année

—

N° 2

Avril - Juin 1883

SOMMAIRE

MONTAUBAN

IMPRIMERIE ADMINISTRATIVE ET COMMERCIALE, J. GRANIÉ ET Cie

Boulevard de la Citadelle.

—

1883

PROGRAMME

DES COURS DE LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE

DE MONTAUBAN

Pour l'année scolaire 1883-1884

I. — Auditoire de Philosophie

M. Nicolas, *Professeur de Philosophie :* 1° Introduction à l'étude de la philosophie; 2° Histoire du Cartésianisme; 3° De l'enseignement de la philosophie dans les anciennes Académies protestantes de France (1598-1685).

M. Pédézert, *Professeur de haute Latinité et de Littérature grecque :* 1° Interprétation des Epîtres de saint Paul aux Romains et aux Corinthiens, 2° Etude critique du Livre de Chrysostome; 3° Etudes critiques sur les Pères (suite). pasteur d'Hermas, lettres d'Ignace; 4° Adversaires du Christianisme pendant le second siècle.

M. Bruston, *Professeur de Langue hébraïque :* 1° Eléments de grammaire hébraïque et araméenne; 2° Interprétation de morceaux choisis.

Cours supplémentaires

M. Leenhardt, *Chargé de cours de Sciences naturelles :* Histoire de la Création (suite) (Géologie, paléontologie). Conférences et démonstrations pratiques dans le cabinet d'histoire naturelle.

M. Sayous, *Chargé de cours* : 1° Histoire religieuse et littéraire de l'Europe pendant la première moitié du XVIIe siècle; 2° Exercices de dissertation.

M. Wabnitz, *Professeur :* Exégèse de quelques chapitres de l'Evangile selon saint Jean et de l'Epître aux Galates. Cours de langue allemande.

M. Doumergue, *Professeur :* Transformation de la société païenne par le Christianisme.

M. Monod, *Professeur :* Exégèse de l'Epître de Jacques et de la première de saint Jean. Cours d'anglais.

M. Bois, *Professeur :* Conférences d'homilétique (plans de sermons, d'homélies, de paraphrases.

II. — Auditoire de Théologie

M. Bruston, *Professeur de critique et d'exégèse de l'Ancien-Testament :* 1° Histoire de la littérature prophétique; 2° Exégèse des principaux textes messianiques.

M. Wabnitz, *Professeur de critique et d'exégèse du Nouveau-Testament :* 1° Le Judaïsme au temps de Jésus-Christ; 2° Vie de l'apôtre Paul (suite); 3° Exégèse de l'Epître aux Romains.

(*Voir à la 3e page de la couverture la suite des Cours*).

M. Doumergue, *Professeur d'Histoire ecclésiastique :* 1° Les huit premiers siècles de l'Eglise chrétienne; 2° Transformation de la société païenne par le Christianisme.

M. Monod, *Professeur de Dogmatique :* Théologie biblique.

M. Bois, *Professeur de Morale et d'Eloquence sacrée :* Morales contemporaines : Morale de l'optimisme évolutioniste et du pessimisme moniste.

M. Bois, *Professeur de Théologie pratique :* 1° Etude exégétique et homilétique (Paraboles de Jésus-Christ); 2° Conférences d'homilétique (plan de sermons, d'homélies, de paraphrases).

Cours facultatif

M. Wabnitz, *Professeur :* Géographie et topographie de la Palestine du temps de Jésus-Christ.

Cours public

M. Sayous, *Chargé de cours :* Etudes sur l'art et les croyances dans l'antiquité greco-romaine.

OUVRAGES REÇUS

Histoire du Christianisme, par Chastel, t. IV.

Histoire ecclésiastique des Eglises réformées au royaume de France édition nouvelle avec commentaire, notice bibliographique et table des faits et des noms propres, par feu G. Baum et par Ed. Cunitz, t. Ier.

Crucifiés avec Christ ; quelques mots aux chrétiens, par Th. Monod, 1883.

Zum Gesetz und zum Zeugniss. Eine Abwehr wider die neu-kritische Schriftforschung im Alten Testament, par Ed. Bœhl Wien 1883.

Theologischer Jahresbericht, herausgegeben von B. Pünjer, Zweiter Band., Leipzig, 1883.

H. L. Strack, *Einleitung in das A. T.,* tirage à part d'une portion du *Handbuch der theolog. Wissenschaften,* publié sous la direction de Zœckler, 1882.

H. L. Strack, *A. Firkowitsch und seine Entdeckungen. Ein Grabstein der hebr. Grabschriften der Krim.*

Fr. Düsterdieck, *Die Revision der Lutherischen Bibelübersetzung,* 1882.

S'adresser, pour tout ce qui concerne la rédaction, à M. le professeur WABNITZ, à Montauban; pour tout ce qui concerne l'administration (abonnements, changements d'adresse, réclamations, etc.), à M. PROBST, appariteur de la Faculté de théologie.

La *Revue théologique* paraît tous les *trois mois*, par livraisons de six feuilles d'impression au moins.

PRIX DE L'ABONNEMENT

Pour la France et la Suisse,	5 francs par an.
Pour l'Allemagne, l'Angleterre, la Belgique, la Hollande, l'Italie, le Danemark, la Suède,	6 francs.
Pour la Turquie, la Hongrie	7 francs
Pour l'Amérique,	8 francs.

Prix d'un numéro séparé : 1 fr. 50.

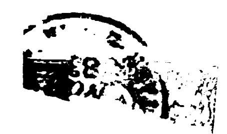
REVUE THÉOLOGIQUE

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION

de

MM. BOIS, BRUSTON, MONOD ET WABNITZ

PROFESSEURS A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE MONTAUBAN

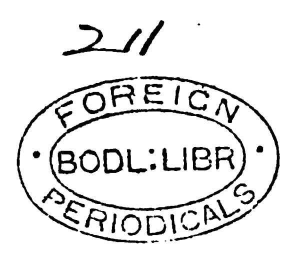


Neuvième Année

—

N° 3

Juillet - Septembre 1883



SOMMAIRE

MONTAUBAN
IMPRIMERIE ADMINISTRATIVE ET COMMERCIALE, J. GRANIÉ ET Cie
Boulevard de la Citadelle.

—

1883

OUVRAGES REÇUS

Le Péril de l'Evangélisme, à propos d'un procès en hérésie, par Pétavel-Ollif. Genève, Béroud, 1883.

Histoire du christianisme depuis son origine jusqu'à nos jours, par Etienne Chastel, tome V, âge moderne. Paris, Fischbacher, 1883.

Histoire de la philosophie européenne, par Alfred Weber, 3e édition. Paris, Fischbacher, 1883.

Ce manuel peut être recommandé pour sa façon intelligente, exacte et intéressante d'exposer les systèmes. M. Weber considère la volonté comme l'unité supérieure, d'où proviennent matière et esprit. En ce sens, il se dit moniste spiritualiste; en ce sens aussi, il se rattache à Schopenhauer, mais il s'en sépare en opposant à son *vouloir-vivre* le *vouloir-bien*, au *Wille zum Leben* le *Wille zum Guten*.

Commentaire sur l'Epitre aux Romains, par F. Godet, 2e édition complètement revue, tome Ier, Paris, Sandoz et Thuillier.

L'un de nos collaborateurs doit rendre compte des commentaires de M. Godet. Mais ce sont des ouvrages qui n'attendent pas les recommandations des journaux et des revues pour faire leur chemin dans le monde.

Histoire ecclésiastique des Eglises Réformées au Royaume de France, édition nouvelle par feu G. Baum et par Ed. Cunitz, tome Ier, Fischbacher, 1883.

Splendide édition par l'impression et le papier, par l'exactitude et par l'abondance des notes. Cet ouvrage devrait avoir sa place dans la bibliothèque de toute famille protestante aisée et de tout Conseil presbytéral. Si les pasteurs n'ont pas tous les moyens de se procurer ce bel ouvrage, il n'y a pas d'église si pauvre qui ne puisse le mettre, comme un livre d'honneur, dans ses archives.

Von der Incarnation des gottlichen Wortes, par E. Boehl. Wien, 1884.

Nous rendrons compte de ce nouveau livre de M. Boehl, comme de ses autres ouvrages reçus.

Biblical study, its principles methods and history, by Ch. Aug. Briggs D. D., prof. in the Union theol. Seminary New-York city, 1883.

Martin Lutero el gran reformador de Alemania, 1883.

John Wesley, sa vie et son œuvre, par Matthieu Lelièvre, nouvelle édition complètement refondue, 1883.

Courtes méditations, par Benjamin Couve, 1883.

La Parole de vérité, sermon de consécration, par E. Montbrun.

S'adresser, pour tout ce qui concerne la rédaction, à M. le professeur WABNITZ, à Montauban; pour tout ce qui concerne l'administration (abonnements, changements d'adresse, réclamations, etc.), à M. PROBST, appariteur de la Faculté de théologie.

La *Revue théologique* paraît tous les *trois mois*, par livraisons de six feuilles d'impression au moins.

PRIX DE L'ABONNEMENT

Pour la France et la Suisse,	5 francs par an.
Pour l'Allemagne, l'Angleterre, la Belgique, la Hollande, l'Italie, le Danemark, la Suède,	6 francs.
Pour la Turquie, la Hongrie	7 francs
Pour l'Amérique,	8 francs.

Prix d'un numéro séparé : 1 fr. 50.



REVUE THÉOLOGIQUE

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION

de

MM. BOIS, BRUSTON, MONOD ET WABNITZ

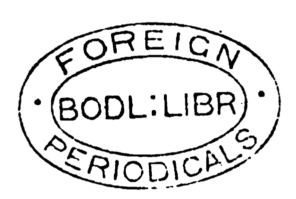


PROFESSEURS A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE MONTAU

Neuvième Année

N° 4

Octobre - Décembre 1883



SOMMAIRE

MONTAUBAN

IMPRIMERIE ADMINISTRATIVE ET COMMERCIALE, J. GRANIÉ

Boulevard de la Citadelle.

1883

La présente livraison contient la Table des matières des années 1882 et 1883 (4me volume) et les titres (non encore publiés) des trois premiers volumes.

OUVRAGES NOUVEAUX

Les grandes scènes de l'Apocalypse, poème biblique, par A. Decoppet, 1883.

De l'hérédité, de l'imitation et de l'éducation au point de vue de l'hygiène mentale, par A. Laville, 1883.

Les devoirs du fidèle envers son Eglise et le règne de Dieu, discours, par A. Porret, 1883.

Histoire de la doctrine de l'inspiration des saintes Ecritures dans les pays de langue française, de la Réforme à nos jours, par Edouard Rabaud, pasteur. In 8°, Fischbacher, 1883.

La vie future et le monde invisible, par Eldin, pasteur à Oran. In-12, Fischbacher, 1883.

Vie de Luther, par F. Kuhn. 1er vol. (1483-1521).

Le Synode de Réalmont en 1606, d'après le registre original et inédit, par O. de Grenier-Fajal.

Œuvres choisies de Diesterweg, traduites de l'allemand par P. Goy, directeur de l'Ecole normale de Toulouse (ouvrage de pédagogie).

History of the christian church, by Philip Schaff. Nouvelle édition. New-York. — Vol. I : *Apostolic christianity* (1-100).—Vol. II : *Ante-Nicene christianity* (101-325). — Avec l'épigraphe : *Christianus sum; christiani nihil a me alienum puto.*

Talmudische Chrestomathie mit Anmerkungen, Scholien und Glossar, von Dr Bernard Fischer, 1884.

AVIS

S'adresser, pour tout ce qui concerne la rédaction, durant l'année 1884, à M. le professeur J. MONOD, à Montauban; pour tout ce qui concerne l'administration (abonnements, changements d'adresse, réclamations, etc.), à M. le professeur BOIS, directeur-gérant.

Les abonnés qui n'ont pas encore payé leur abonnement pour l'année 1883 sont instamment priés de le faire au plus tôt.

La *Revue théologique* paraît *tous les trois mois*, par livraisons de **six** feuilles d'impression au moins.

PRIX DE L'ABONNEMENT

Pour la France et la Suisse,	5 francs par an.
Pour l'Allemagne, l'Angleterre, la Belgique, la Hollande, l'Italie, le Danemark, la Suède,	6 francs.
Pour la Turquie la Hongrie	7 francs
Pour l'Amérique,	8 francs.

Prix d'un numéro séparé : 1 fr. 50.

